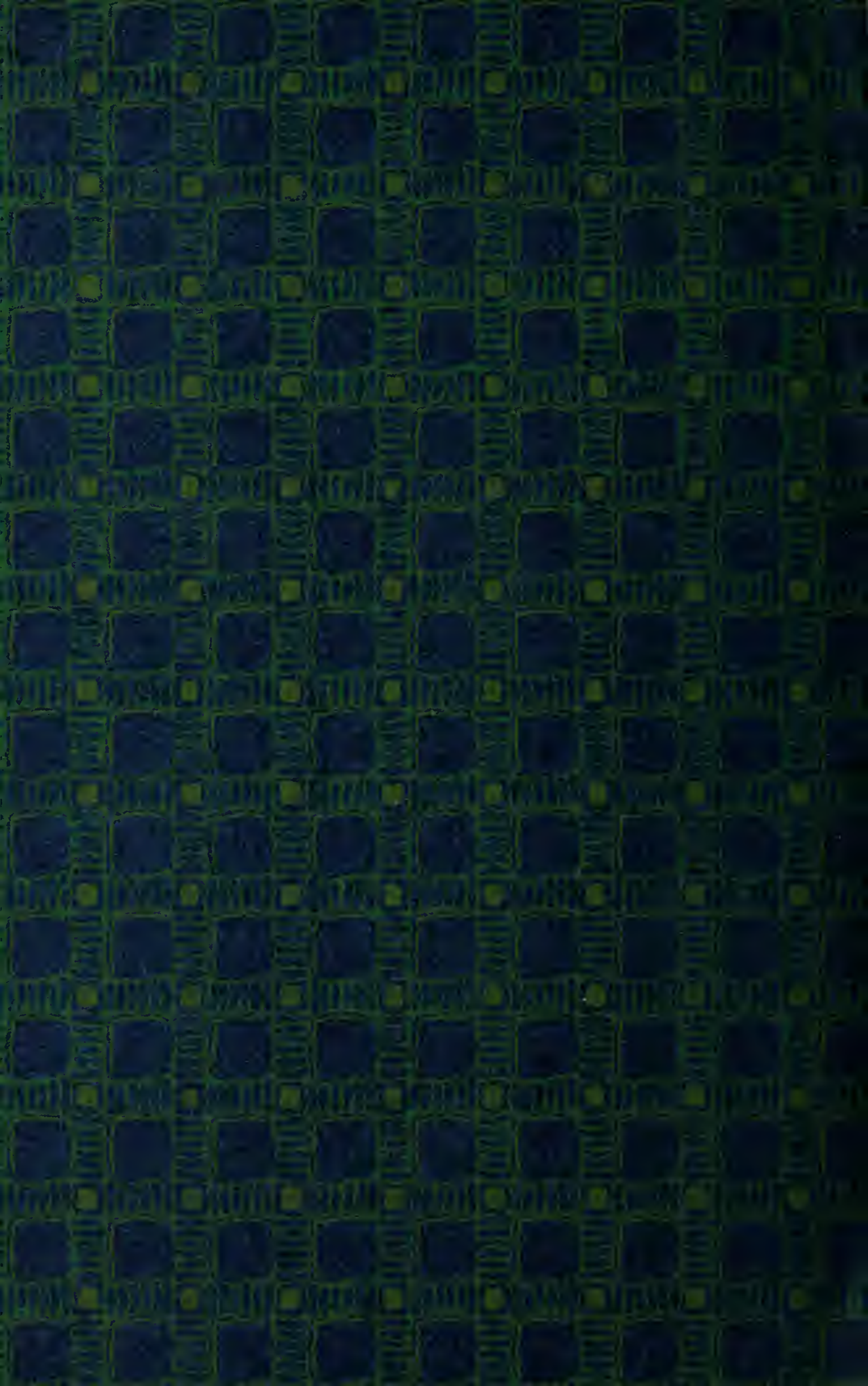
Libanon

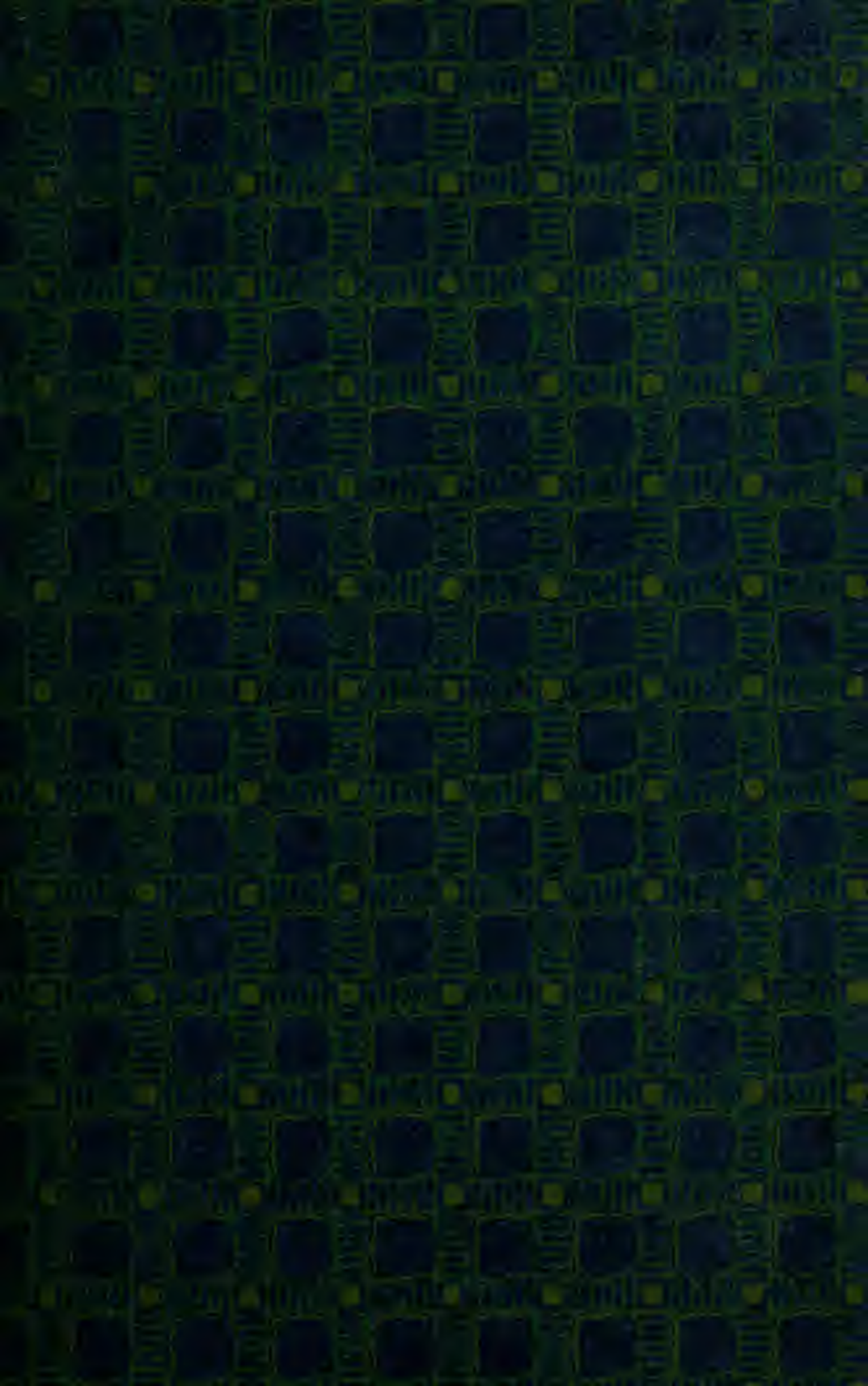
Kommentar

zu den

PSALMEN

Erster Teil





לבנון

Libanon.

Exegetisch-homiletischer Kommentar zu den

Psalmen

von

Rabb. Josef Nobel
in Halberstadt.

Erster Teil: Buch I. und II.

„... und es schlage seine Wurzeln
wie der Libanon!" (Hosea 14,6).



Halberstadt.
Selbstverlag des Verfassers.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit verdankt zum guten Teil ihr Entstehen den periodisch fortlaufenden Vorträgen, die ich בס״ד seit nun mehr als zwei Dezennien im hiesigen Verein „תפארת ישרון" über die ersten zwei Bücher der Psalmen gehalten habe. — Ich wurde im Laufe dieser Zeit immer mehr in der Überzeugung bestärkt, daß die Psalmen in hervorragender Weise sich dazu eignen, den Geist anzuregen und auf das Gemüt zu wirken, indem sie ihren Lehrgehalt mit der Lebensgeschichte des Mannes verknüpfen, den Gott zu seinem Liebling erkoren und zum König und Sänger Israels bestimmt hat. —

Ich gewann aber auch die Überzeugung, daß bei der anziehenden Persönlichkeit unseres lieblichen Sängers David, der die Leser der Psalmen in ihren rein menschlichen, intimen Beziehungen nahe treten, leicht eine Befangenheit des Urteils Platz greife; indem die Herzensneigung auch dort entscheidet, wo es sich um Erkenntnis der Wahrheit handelt. —

David, der Mensch, und David, der König, machen sich oft das Höchstmaß der Liebe und Verehrung des Lesers streitig. Die überwältigenden Erscheinungen des Heldenhaften und Tragischen, die das Leben Davids bietet, fesseln oft den Blick des Betrachtenden so sehr, daß er darüber für die dem ganzen Volksgeschicke Israels, ja der ganzen Endbestimmung der Menschheit geltende Zukunftsschau die Kraft verliert. —

Es galt die Erlebnisse des Psalmisten und die Vergangenheit und Zukunft Israels mit dem Psalmengeiste einheitlich zu durchdringen und für diese Einheitlichkeit im Psalmworte den Ausdruck zu finden.

Hierzu mußten zwei Hauptmomente in Betracht gezogen werden: das historische und das psychologische Moment. —

Es mußte daran festgehalten werden, daß der aus den Psalmen sprechende Geist nicht bloß der Ausfluß einer augenblicklichen wenn

auch noch so tiefen, innern Erregung, sondern göttliche Eingebung — רוח הקדש, und das Wort, bei all seiner poetischen Schönheit, nicht allein das schöpferische Gebilde des Künstlers, sondern das dem Psalmisten auf die Zunge gelegte Gotteswort sei. ([1]

Bekennt ja der Psalmist selbst:

„Der Geist Gottes hat in mir geredet und sein Wort ist auf meiner Zunge!" (II. Sam. 23, 2.)

Um so strenger mußte bei der Erklärung des innern Zusammenhanges jedes einzelnen Psalmes das Gesetz der Logik, und bei der Worterklärung die Regel der Grammatik angewendet werden. —

So verzichtete ich auf manche agadische Schriftauslegung, wenn diese auch eine geistreiche Pointe darzubieten schien, so bald sie eines der beiden strengen Kriterien des פשט gegen sich hatte, nämlich: die Logik oder die Grammatik.

Ebenso verzichtete ich im Interesse der von einem Kommentar bedingten Sachlichkeit auf manche rhetorisch wirksame Partie, die beim mündlichen Vortrag zur anziehenden Unterhaltung und lebendigen Verständigung zwischen Redner und Zuhörer beigetragen haben mochte.—

Der vorliegende Kommentar will in seiner Exegese dem lernbegierigen Leser eine gesunde, kräftige Kost bieten und hat von der Homiletik nur soviel als Zutat verwendet, als dazu nötig ist, diese Kost genießbar und auch für einen verwöhnten Gaumen schmackhaft zu machen. —

Die wissenschaftliche Behandlung des Wesens schließt die gefällige, schmiegsame Form nicht aus, und dies um so weniger, als, wie in unserem Falle, dieses Wesen im herrlichen Liede der Harfe des „lieblichen Sängers Israels" entschwebt. —

Midraschstellen sind in diesem Kommentar nur in mäßiger Anzahl herangezogen und zumeist nur dort, wo wegen der großen Schwierigkeiten, die der פשט dem Interpreten bietet, der דרוש, in seinem tiefer liegenden Sinne erfaßt, sich nahezu als פשט empfiehlt, oder doch für die eine oder andere Art der Auffassung des פשט zu sprechen scheint. In solchen Fällen glaubte ich den Midrasch mit seinen mehr oder weniger deutlichen, stets aber bedeutenden Fingerzeigen als zum Kommentar gehörig und als den treuen Verbündeten des פשט willkommen heißen zu dürfen. —

---

[1]) Über die Bedeutung des Begriffes רוח הקדש, so weit er für uns faßlich ist, und wie wir uns seine Einwirkung auf unsern Sänger David zu denken haben, vgl. unsere Erklärung zu Ps. 78 V. 1.

Meine Arbeit steht auf dem Boden der massoretischen Überlieferung und sichert an mehreren Stellen den massoretischen Text gegen bibelkritische Änderungsversuche.

Eigentlich bibelkritische Werke habe ich bei der Abfassung meines Kommentars nicht regelmäßig benützt. Daher mußte ich auf die Ehre verzichten, die in diesen Werken enthaltenen Behauptungen Schritt für Schritt zu entkräften. —

Ein solch kritischer Zug sollte nicht durch meinen "Libanon" gehen, denn er hätte leicht die kindlich gläubige Unberührtheit des Empfindens zerstört, mit der wir den Geist und das Wort der Psalmen auf uns einwirken lassen sollen. —

Um das reine Empfinden war es mir hauptsächlich zu tun, um ein Nachempfinden all des Gewaltigen, Erschütternden und wieder harmonisch Sänftigenden, all des Jubels und des Wehs, das die Seele des gottbegnadeten Sängers und die Saiten seiner Harfe in Bewegung gesetzt hat. —

Bei solchem Empfinden als Mensch und Jude erzeugte sich in meinem Denken und Fühlen, in meinem ganzen innern Wesen ein Gleichklang mit dem davidischen Liede. Es überkam mich eine weihevolle Stimmung, in der ich den vom Buchstaben losgelösten davidischen Geist zu ahnen glaubte.

In dieser Stimmung, die meines Erachtens für einen Interpreten der Psalmen die einzig wünschenswerte ist, hätte ich einen bibelkritischen Zwischenruf wie eine Profanierung meiner Weihe und eine Dissonanz in den Harmonien, welchen meine Seele lauschte, empfinden müssen. —

Während meines Strebens nach einem richtigen, scheinbaren Widerspruch ausgleichenden Verständnisse der oft spröden, einem klaren Einblick sich verschließenden Verse und Worte hielt ich mir den Charakter des Ganzen gegenwärtig, des ganzen David und des ganzen תהלים. —

Mir dienten die Worte zur Richtschnur, die uns im Buche Samuel als das spätere, vielleicht das letzte Vermächtnis David's übergeben worden:

„Und dies sind die spätern (letzten) Worte Davids:
„Spruch David's, des Sohnes Jischai's, und Spruch des
„Mannes, des hochgestellten, des Gesalbten des Gottes

„Jakob's und des lieblichen Sängers in Israel. Der „Geist Gottes redet durch mich, und sein Wort ist auf „meiner Zunge". (II. Sam. 23,2.)

Also: Das frisch frohe Hirtenlied aus der Jünglingszeit des Sohnes Jischai's, das ernste Manneswort des von Gott hochgehobenen und gesalbten Königs und die lieblichen Psalmenlieder, die in Israels späte Zukunft hineintönen, als die Sprache der jüdischen Volksseele, als der reine Laut für Israels „Sieg und Sang in Gott" — sie alle wollten ein Ganzes sein und im ganzen bekunden, daß Gottes Geist und Wort durch David zum Volke Israel und zur ganzen Menschheit geredet.

In felsenfestem Gottesglauben wurzelnd, sich selbst und mit sich die Seele des lieblichen Sängers in Israel zu Himmelshöhen empor schwingend — so von Zweifeln ungetrübt rein und hehr ertönte mir David's frommer Gesang, und so rein möchte ich ihn durch meinen „Libanon" tönen lassen. —

Dem bisher Bemerkten entsprechend, glaube ich als die von meinem Kommentar angestrebten Zielpunkte die folgenden nennen zu dürfen:

1. Die Herstellung der Tendenz eines jeden einzelnen Psalmes im „Allgemeinen".
2. Die Behandlung der einzelnen Verse in ihrem logischen Zusammenhange, mit Anwendung einer in der Grammatik begründeten, von gewagten Hypothesen sich fern haltenden Etymologie. —
3. Die möglichste Zurückleitung des Psalmwortes zu den in den biblischen historischen Büchern (Samuel, Könige und Chronik) enthaltenen Geschichtsquellen.
4. Die psychologisch ethische Vertiefung der Psalmen im allgemeinen und einzelnen. —

Als Hilfswerke dienten mir hauptsächlich die Schriften der alten Meisterinterpreten: Raschi, Redak und Ibn Esra, ohne daß ich mich jedoch allzupeinlich an ihre Erklärungsweise gebunden hätte. — Auch „die Psalmen, übersetzt und erläutert von S. R. Hirsch" und „die Psalmen von M. Sachs" lieferten mir wertvolle Anregungen, die ich dankbar beachtete und mit Wahrung einer durchweg selbständigen Erklärungsweise manchmal auch verwertete.

Dank dieser Selbstständigkeit wird sich im „Libanon“ des öftern eine ganz neue Auffassung einer Stelle finden, die manchem als kühn, vielleicht zu kühn erscheinen dürfte. Allein bei einer eingehenden Prüfung der die originelle Auffassung begründenden Motive wird — so hoffe ich — auch der größte Verehrer des Althergebrachten sich mit der „kühnen“ Neuheit aussöhnen, ja diese bei ihrer nie fehlenden Traditionstreue gern willkommen heißen.

Wagt es ja auch im uralten Cedernwalde des Libanon manch junger Schößling neben den alten Riesenstämmen empor zu sprießen.

So übergebe ich denn, von dem Wunsche: להגדיל תורה ולהאדירה beseelt, diese Schrift der Öffentlichkeit.

Ich wünsche ihr nicht des Libanon stolzes Rauschen, sondern nur etwas von seinem würzigen, belebenden Dufte. —

Möge diese Schrift dazu beitragen, die Hoffnung zu beleben, daß dem Könige David, dem Gesalbten Gottes zum Heile Israels ein Sproß entsteigen, daß Israels Heiligtum aus der Asche erstehen und daß die Ceder Israels wieder hoch in die Lüfte ragen werde!

תהלים

Kap. 1.

Allgemeines.

Wenn sich auch in der Aufeinanderfolge der Psalmen ein auf Logik und Geschichte beruhendes System nicht nachweisen läßt, so gibt sich doch der erste Psalm und im ergänzenden Zusammenhang mit diesem [1]) auch der zweite Psalm als Einleitung zum ganzen Buche תהלים zu erkennen.

Die Glückseligkeit des Menschen wird mit dem ersten Worte als das teuerste Gut bezeichnet, das in erster Linie vom Erdensohne und dem Sohne Israels anzustreben ist.

Dieses Streben soll des Mannes würdig, es soll ein selbstbewußtes Streben sein.

Ein reines Selbstbewußtsein wächst wie jede Edelpflanze nur auf gutem, sorgfältig gepflegtem Boden empor und bedarf wie diese der gesunden Nahrung und achtsamen Hut.

In diesem einleitenden Doppelpsalm wird der Boden vorbereitet, in dem die Kraft ruht, die sich in reichem und reinem Nährsaft dem Baumstamm und der Baumkrone mitteilt.

Selbsterziehung, Hand in Hand mit der Schule des Lebens, arbeiten heraus den Charakter des Mannes und des Volkes.

Die Grundzüge hat der Psalmist in Ps. 34, 15 selbst genannt. Sie heißen: סור מרע ועשה טוב „Weiche vom Bösen und übe das Gute!" und verbürgen durch den Einklang ihrer negativen und positiven Forderungen mit einander den Frieden einer harmonischen Weltanschauung und beglückenden Idealität des Lebens. בקש שלום ורדפהו. Das Buch der Psalmen will, wie kein anderes, uns teilnehmen lassen am ganzen, reichen Innenleben des Dulders, Kämpfers und Siegers, am ganzen großen Gemütsschatze eines über die Niederungen und Höhen des menschlichen Geschickes hinweg seinem Gotte zustrebenden Mannes und am tiefen Geschichtsleben des Volkes, unseres Volkes, des duldenden, kämpfenden und siegenden Israel.

Dementsprechend wendet sich der erste Psalm an jeden einzelnen Mann in Israel und der zweite an das Volk Israel oder vielmehr

---

1) Vgl. מס' ברכות ט'

an die Völker und Machthaber, die dem Volke Israel seine Erwähltheit durch Gott, also seine ganze Vergangenheit, wegleugnen und die ihm seine Zukunft bestreiten, indem sie im Gegensatze zu Gott und dem Gottesgesalbten ihren Rat und ihr Reich gründen wollen.

Auch der erste Psalm, der, wie erwähnt, das Wohl des Einzelnen zum Gegenstande hat, trägt zuerst dem סוּר מֵרָע in verneinender, vor dem Bösen warnender Weise Rechnung, bevor er zum עֲשֵׂה טוֹב, zur positiven Bedingung des Guten übergeht.

Überschriften tragen diese beiden Psalmen nicht, denn sie wollen selbst gleichsam als die Überschrift des ganzen תְּהִלִּים-Buches angesehen werden. —

Einzelnes.

1) אַשְׁרֵי הָאִישׁ. das seelische und körperliche Wohl zusammen macht glücklich. Weder bei der Seele noch beim Körper kann von einem beglückenden Wohlsein die Rede sein, wenn nicht alle Kräfte und Gaben in ungestörtem Zusammenwirken dem Einen, Ganzen zustreben: dem Menschenheile. Es gibt kein halbes oder viertel Heil, wie es keinen halben oder viertel Charakter gibt. Alle im Menschen ruhenden Seelenkräfte müssen im Dienste des Edlen, Großen tätig sein, soll der Mensch sein inneres Gleichgewicht erhalten und von der ihm zugewiesenen eigenartigen Erdscholle aus, innerlich gefestigt, in die sich vollziehenden Geschehnisse der weiten Außenwelt hinausgreifen.

So wird der Mann.

Vom Manne, wie er geworden, singt das erste Davidslied, das, wie schon im Talmud hervorgehoben wird, mit אשרי beginnt und in אשרי ausklingt.

אשר לֹא הלך Gehen — stehen — sitzen — nach dem Rate der רְשָׁעִים, auf dem Wege der חַטָּאִים und auf dem Sitze der לֵצִים das ist die Stufenleiter, die zum Verderben führt. עֵצָה, דרך, מוֹשָׁב — das sind die Etappen der Sünde vom Prinzip zur gewohnheitsmäßigen Tat und zur Ironie. Wer erst dahin gelangt, das Heilige, das er mit seinem bösen Zweifeln und Grübeln erschüttert und mit seinem der Lust und Leidenschaft fröhnenden Tun beleidigt hat, mit seiner Spottrede des heiligen Ernstes zu entkleiden, der ist wegverloren in der ewigen Irre.

Den grundsätzlichen רשעים ist mit Gegengründen, den betörten חטאים mit ernst mahnender Strafe, dem Lächeln der לצים aber ist mit nichts beizukommen, denn diese לצים haben sich über den sittlichen Ernst hinweggesetzt, der den Ausgangspunkt einer jeden Belehrung und Besserung bildet.

Wo sich לצים niederlassen, da ist die Sünde stabil geworden, und ihr von leichtgeschürzten Reden umschwirrter Sitz erhebt sich über dem zertrümmerten Lehr- und Lebensbau der Sittlichkeit.

Wehe über dieses Lächeln auf den Lippen der Spötter, das alles, was dem Menschen, was dem Manne durch Glauben und Gesetz, durch Tradition und Brauch heilig ist und sein muß, hinweglächelt. Wir ertragen es, wenn im wissenschaftlichen Ringen die Geisteswaffen aneinander schlagen. Wir ertragen es, wenn im heftigen Streite der Gründe und Gegengründe mit einander harte Worte fallen, ja wenn Gewaltakte Vernunftargumente ersetzen, das laute Rufen, Schmähen, das Fluchen des Hasses, das Schmeicheln der Heuchelei und das Lügen der Verleumdung — wir ertragen es Nur jenes hochmütige Verlachen der tiefgründigen Wahrheit, Gerechtigkeit und Sittlichkeit, jene sich weise dünkende Borniertheit, die das Heiligste für gut genug hält, damit ihr Spiel zu treiben — das erfüllt uns mit unerträglicher Bitterkeit. Dieses Lachen des Spötters in ernster Stunde, bei tief ernstem Gegenstande ertragen wir so wenig wie jenes Lachen, in das der Wahnsinnige in seinem Seelenschmerze ausbricht. Dieses wie jenes verkündet lachend eine umdüsterte Seele.

Unser König David kannte und empfand die verderbliche Gewalt der Spötter; doch er besiegte sie kraft der Gotteslehre, von der er nicht wich. Darum konnte er von sich rühmen: זדים הליצוני עד מאוד מתורתך לא נטיתי „Mutwillige Sünder haben mich über die Maßen verspottet, von deiner Lehre wich ich dennoch nicht." (Ps. 119). König Salomo charakterisiert den Spötter, indem er sagt: (משלי כ״א) זד יהיר לץ שמו עושה בעברת זדון „der Übermütige, der Stolze, Spötter ist sein Name: er handelt im Übermaße des Frevels" (Spr. 21) und רש״י z. St. läßt naturgemäß aus dem זד יהיר den לץ entstehen, denn „da der Übermütige, Stolze der Zurechtweisung unzugänglich ist, so setzt er den überzeugenden Gründen den Spott entgegen und wird zum Spötter." Die einzig wirksame Waffe gegen זדים und לצים ist die Liebe zur תורה und die unausgesetzte Bereicherung der תורה-Kenntnis.

2) כי אם בתורת ה׳ חפצו (Es heißt nicht dem ישב, עמד, הלך adäquat: חפץ בתורת ה׳, sondern es erscheint die Verbalform absichtlich in die Nominalform umgewandelt. Die Liebe zur תורה und das heiße Verlangen nach ihr ist hier nicht als das berechnete Ergebnis einer planmäßig betriebenen Geistestätigkeit aufgefaßt. Die Liebe zur תורה wird durch die Vertiefung in die תורה-Wissenschaft wohl gemehrt und genährt, allein sie wird nicht erst auf dem Wege der wissenschaftlichen Forschung geschaffen und begründet. Im Gegenteile: die Liebe zur תורת ה׳ muß als teures Herzensgut vorhanden und von Jugend an durch Erziehung und Gewöhnung gepflegt und sicher eingehegt sein, sie muß das ganze Denken und Empfinden des Kindes und des Jünglings durchdringen, so daß sie die Atmosphäre bildet, in der der jüdische Mann atmet und daß sie den denkenden, forschenden Jünger zum vertrauten Umgang mit seiner geliebten תורה drängt. "בתורת ה׳ חפצו" muß Grund und בתורתו יהגה — in der vollen Bedeutung von denken, sprechen und atmen — muß Folge sein und es bleiben Tag und Nacht bis ans Ende!

3) והי׳ כעץ שתול. Wie das frische Wasser dem Baum, so ist die תורה dem Manne, wie ihn der Psalmist vor Augen hat, Lebensbedingung. In allen Phasen der Entwicklung, zur Zeit der Bildung der Blatt- und Blütenknospen und der Reife süßer Frucht kann der Baum seines Lebenselements, des Wassers, und der Mann der תורה-Liebe und תורה-Kenntnis nicht entbehren. Er entbehrt ihrer nicht, denn er wurzelt mit allen Fasern seines Daseins in ihnen und zieht aus ihnen seine Kraft und sein Glück. An den תורה-Quellen wächst keine Treibhauspflanze, die vorzeitig blüht und welkt.

4) לא כן הרשעים. Nicht so jene Frevler, vor deren bösem Rat der Mann, mit der Liebe zur תורה im Herzen, sich und sein Seelenheil sorgsam gehütet hat. כי אם כמץ dieses "כי אם" in V. 4 erscheint erst in seinem Gegensatze zu dem "כי אם" in V. 2 im wahren Lichte. Dort beim jüdischen Manne von Charakter ist alles Grundsatz, aus der Liebe zur Gotteslehre herauswachsender, durch תורה-Kenntnis sich festigender Grundsatz, und das auf stetigen Prinzipien ruhende Leben ist bei der größten Heilighaltung von Tradition und Sitte vor Eintönigkeit und Verknöcherung bewahrt, denn fort und fort quillt der Born, der dieses Leben, voll innerer Kraft, erfrischt, damit es knospe, blühe und gehaltreiche Früchte bringe.

Hier aber bei den רשָׁעִים ist das „כי אם" nicht mit בתורת ה׳ חפצו zu ergänzen. Hier fehlt die Begeisterung für eine heilige Sache, denn die רשָׁעִים fühlen, wissen es, daß ihre Sache nicht heilig ist. Es fehlt hier die Stetigkeit im Prinzip, weil hier jedes Prinzip überhaupt fehlt, weil hier die Sache, wie das sie führende Wort gehaltlos wie Spreu dem Winde preisgegeben ist. Der leicht betörten Menge gegenüber mag das gehaltlose Nichts sich als ein Prinzip spreizen und sich diesen und jenen hochklingenden von der Wissenschaft erborgten Namen geben. Die Betörten nehmen wohl auch das äußere starrsinnige Festhalten an einem mit philosophischen Formen ausstaffierten System für die innere Konsequenz und Dauergewähr desselben. Allein vor dem „Gotte der Geister alles Fleisches" und seinem richtenden Blicke können die רשָׁעִים mit dem Scheingehalte ihres Systems nicht bestehen.

5) עַל כֵּן לֹא יָקֻמוּ Sie werden auch nicht bestehen im Gericht, alle ihre Rechtsgründe werden sich als nichtig erweisen und wie Spreu im Wind verfliegen. Da ist kein innerer Kern und kein einigender Halt, denn nur innerer Gehalt kann Halt verleihen. Die חטאים auch, die vor Gericht kein Prinzip zu verteidigen haben, weil sie sich auch zum Schein nicht zu einem solchen bekannt und nur ihrem Gelüste folgend gesündigt, auch sie werden es erfahren müssen, daß für Wüstlinge nicht Raum ist in der Gemeinde der Gerechten, die ihrer Natur nach alles ausstoßen muß, was nicht als festes Band das Gesetz kennt, das von Gott stammende Gesetz!

6) כי יודֵעַ ה׳ Denn der Ewige kennt und liebt den Weg der Gerechten. Dieser Weg nimmt seinen Anfang von der Liebe zur Gotteslehre und führt an den Merksteinen der göttlichen Weisung vorbei zu der von Gottes Vorsehung festgesetzten Menschenbestimmung. Der Weg der Gerechten sucht sich nicht in Krümmungen vor Gottes Augen zu verbergen, und die auf diesem Wege wandeln, richten jeden ihrer Schritte nach dem göttlichen Wissen, und sie stellen jeden Gedanken und jede Handlung unter die Kontrolle: Gott weiß, Gott sieht es! Der Weg der Frevler aber, wo nimmt er seinen Anfang und wo endet er? „Er geht verloren." Und die auf diesem Wege wandeln?

Auf diese Frage gibt der erste Psalm keine Antwort. Das ganze Buch תהלים wird die Antwort geben.

Tief in der Seele ergriffen, komme ich dem Wunsche meines vor einem Jahre ט"ז שבט תרפ"ט heimgegangenen teuren Oheims:

אדמ"ו הרב הגאון מהו"ר שלום קוטנא זצ"ל
שהי' אב"ד בק"ק אייזענשטאדט

nach, indem ich ein auf diesen ersten Psalm bezügliches, kurzes Wort von ihm hierhersetze:

Der מדרש תהלים faßt diesen ersten Psalm als eine Einleitung zum ganzen Buche תהלים auf, indem er ihm die Worte des Königs Salomo an die Spitze setzt:

שוחר טוב יבקש רצון Der edle, dem wahrhaft Guten zustrebende Mann sucht die ihm innewohnende tiefwurzelnde Neigung zum Edlen, Erhabenen zu befriedigen, er sucht im Lichte seiner über alles geliebten, Tag und Nacht gepflegten תורה das Dunkel scheinbarer Gegensätze in der Logik der Lebenslehre und Lebenspraxis zu erhellen. ודורש רעה תבואנו „Wer das Böse sucht, den wird es überkommen". Es wird immer darauf ankommen, welche innere Triebkraft den Suchenden bewegt. König David, בתורת ה' חפצו, dessen heißes Verlangen die Gotteslehre zum Ziele hat, wird auf seinem Forschungswege die wohlgefällige Ausgeglichenheit des Lebens suchen und finden יבקש רצון. דואג ואחיתופל hingegen werden auf felsenharte Konflikte in Lehre und Leben, in Gott und Welt stoßen und an ihnen zerschellen. Mit diesem vom Midrasch gewählten Motto ist in Wahrheit die Haupttendenz des Buches תהלים bezeichnet. Sie lautet: שוחר טוב יבקש רצון!

Kap. 2.

Allgemeines.

Wie bereits zu Kap. 1 erwähnt, will der Talmud die Kap. 1 und 2 als einen zusammengehörigen Psalm aufgefaßt wissen.

Kap. 1 hat sich an den einzelnen Mann gewendet "האיש", und seinen Werdegang zum gefesteten jüdischen Charakter gezeichnet. Kap. 2 wendet sich an die Völker und Herrscher, die des jüdischen Mannes und des jüdischen Volkes höchste Autoritäten: den Gott Israels und seinen Gesalbten nicht gelten lassen und damit Vergangenheit und Zukunft Israels, des Volkes der Ewigkeit, streichen wollen.

Es wird von einer Erregung der Völker und einem Rate der Fürsten gesprochen, die ohne etwas Positives vorzubringen, übereinstimmen in der Verneinung der erhabenen Gottesidee, die den

Lebensgehalt des jüdischen Volkes ausmacht. Ein lauter, geräuschvoller Protest wird aus der Mitte der Empörer vernehmbar, dessen Feldgeschrei lautet: Los von Gott und seinem Gesalbten!

Nicht: „Los von Jerusalem!" rufen Völker und Fürsten. „Von Zion soll תורה ausgehen und das Wort Gottes von Jeruscholajim". Niemals jedoch wollte und sollte Jerusalem die weltliche Fürstin der Länder sein. Des jüdischen Königs Zepter war nie dazu bestimmt, die Länder der Erde und ihre Herrscher zu unterjochen.
Der Hohepriester im Mikdasch trug seine mit der Inschrift קדש לה׳, versehene Stirnbinde nur für das Gott geheiligte, Israel verheißene Land und nur innerhalb desselben. Die Grenze des gelobten Landes bildete die eng bemessene Grenze des weltlichen Machtgebietes für Israels König- und Priestertum.

Nur der Geist, der über diesem Lande ausgegossen war, der in Israels Männern sich ausprägte, in seinen Institutionen sich auslebte und in seiner Prophetie und Sangesmacht sich himmelwärts hob — der Geist Israels stieg über die Grenze des Israellandes und eroberte sich Geister und Herzen in allen Landen. Der Geist Israels trat und tritt welterobernd auf auch zur Zeit, da Israel im Waffenkampfe unterlag und da es im Galuth lebt. Gegen Israels hohes Ideal, gegen die moralische Macht seiner von Gott stammenden Lehre und seines von Gott erkorenen Gesalbten lehnen sie sich auf, die sich von der Hoheit des Geistes gedemütigt und von der unsichtbaren Fessel der Moral gedrückt fühlen. „Laßt uns zerreißen ihre Stricke, von uns werfen ihre Fesseln!" Die Toren! Als ob man den Geist mit Keulen totschlagen könnte, als ob die ewige Wahrheit zu besiegen und der Gott der Wahrheit zu bekriegen wäre. Diesem „Los von Gott und seinem Gesalbten" begegnet der Ewige mit dem Spotte der Verachtung, und die Lästerer ermahnt er in Liebe und bedroht er mit seinem Zorn. „Heil allen, die bei ihm 'ה Schutz suchen." Mit diesem אשרי schließt der einleitende Doppelpsalm, der mit אשרי begonnen hat.

Einzelnes.

1—2) למה רגשו גוים Volksmengen sind in Aufregung, Nationen sinnen leeren Tand, Erdenkönige stellen sich auf, und gebietende Fürsten werden in das Geheimnis hinein gezogen allesamt. Es geht gegen Gott und seinen Gesalbten. Das ganze Zukunftsheil Israels und der Menschheit soll geleugnet und dennoch bekämpft werden.

Es ist sehr unwahrscheinlich, daß die paar Stammesfürsten der Philister gemeint sind, die auf die Kunde der Salbung Davids hin allerdings ihr Lager zum Angriff versammelten (II Sam. 1). Für diese Bewegung wäre der Apparat von Völkern, Nationen und Fürsten zu groß.

Es ist vielmehr der ganze gewaltige Aufruhr gezeichnet, der sich aus der Mitte der historisch politischen Staatengebilde und ihrer Bildner und Herrscher erhebt gegen das Gotteskönigtum, das auf Zion seinen sichtbaren Sitz und in der ganzen Welt und in allen Zeiten bis ans Ende der Tage seine Machtsphäre hat.

Dieses ideale Königtum, das einen Sproß aus dem Geschlechte Davids zu seinem Diener bestellt, ist dem materiellen Besitz und zumeist usurpierten Recht der Herrscher und Beherrschten, ist der Herrschaft der vis major auf Erden ein gefährlicher Rivale.

3) ננתקה Ist erst das Band zerrissen, so wird es dem vom unsichtbaren Bann Festgehaltenen leicht, die Fessel abzuwerfen. ונשליכה — ננתקה — Wir wollen, wir wollen nicht! Haben wir denn keinen Willen mehr, ist unser ganzes Wollen in Fesseln geschlagen? Ist's ein unbeugsames Fatum, das die Kraft unserer Entschließung lähmt, und wo thront dieses höchste Etwas, das, so unnahbar hoch über und weit von den Menschen, jede freundliche Beziehung zum Menschen ausschließt?

4) יושב בשמים: Darob lacht Er, der im Himmel thront. Mein Herr spottet ihrer. Es ist wahr: Er thront hoch oben, allein Gott ist's, der im Himmel thront, und er ist mein Herr. Ich kenne seinen Befehl, und Er ה׳, dessen Weltenplan den Menschen unerforschlich, hat mir offenbart, was ich für mein Teil zum Vollzug dieses Planes zu tun und zu lassen habe.

5) אז ידבר So mögen sie hören die Betörten was Gott zu ihnen im Zorne spricht, und in ihrem Schrecken sollen sie das dräuende Gotteswort nicht überhören.

6) ואני נסכתי Außer aller Beziehung mit den zitternden Menschen wäre der Allmächtige, eine von schwarzer Wolke umhüllte, zürnende Gottheit, der der Mensch die Freiheit seines Willens, die Existenz einer Persönlichkeit abtrotzen müßte?

Und Ich habe doch meinen König eingesetzt auf Zion, meinem

heiligen Berge! Nicht Götterlaune, sondern Gottesbestimmung ordnet die Welt und fügt ihre Entwickelung, und ob Nationen und Herrscher in ihrem Stolze sich dagegen aufbäumen, und ob der Weg durch finstere Jahrhunderte, über gemordete Menschenleben und vernichtetes Familienglück hin führt, die von Gott gewollte Entwicklung wird ihren Weg gehen.

„Mein König auf meinem heiligen Berge!" Dies das Panier für das Volk, für mein Volk, das sich um meinen König auf meinem Berge schart.

7) אספרה אל חק. Ja, es gibt eine Satzung wie für die Naturwelt, so für die höhere sittliche Welt. Doch lautet die Gottessatzung für den geistes- und willensbegabten Menschen anders als die für die sklavische Natur.

Auch in der auf Recht, Wahrheit und Liebe beruhenden Kulturwelt gibt es Notwendigkeiten. Auch hier umspannt die Gliederkette von Grund und Folge, Ursache und Wirkung all die gehobenen Existenzen, all die Kräfte und Triebe, die in dieser den Geist edler Gesittung zum Ausdruck bringenden Welt in die Erscheinung treten. Allein es sind dies nicht eiserne Notwendigkeiten, nicht eherne Ringe, die ihren Gegenstand mit zwingender, vernichtender Gewalt umklammern. Es sind hier selbstbewußte Menschenwesen, in deren Innerem eine drängende Überzeugung und ein zwingendes Gewissen dem von einer höheren, von der höchsten Macht ausgeübten Drucke begegnen. Eine Stimme von innen antwortet hier dem Rufe von außen, der Bestimmung von oben. So ruft Vaterliebe und so antwortet Kindesliebe. David spricht: Ich habe den Vaterruf vernommen und verstanden: „Mein Sohn bist du, Ich habe dich heute gezeugt!" Vater und Kind, Grund und Folge, wie sie auf Gottes Geheiß in der höhern sittlichen Welt, im Reiche Davids und seines einstigen Sprossen fortwirken und fortzeugen sollen. So lautet die Satzung und spricht die Liebe. Sprach's ja Gott von ganz Israel: „Mein erstgeborener Sohn: Israel!" (II. B. M. 4,22). Ebenso ward Salomo die Verheißung: (ד״ה כ״ב) הוא יהיה לי לבן ואני לו לאב „Er soll mir ein Sohn sein". (Chr. 22,10 Sam. II. 7,14). Irren wir nicht, so kann in diesem אספרה אל חק ה׳ אמר אלי בני אתה וגו׳ noch eine andere Verkündigung liegen, durch die sich der von Gott auf dem Berge Zion eingesetzte König "מלבי„ als Sänger von Gottes Gnaden legitimiert.

Im II. Buche Samuel 23 lesen wir:
„Und dies sind die spätern (oder letzten) Worte David's: Spruch „David's, des Sohnes Jischai's, und Spruch des Mannes, des hoch„gestellten, des Gesalbten des Gottes Jakob's und des lieblichen „Sängers in Israel. Der Geist Gottes redet durch mich, und sein „Wort ist auf meiner Zunge. Es sprach der Gott Israels, zu mir „redete der Hort Israels: Es herrsche über die Menschen der Gerechte, „herrsche in der Furcht des Herrn, und wie am lichten Morgen die „Sonne aufgeht, an einem unbewölkten Morgen, so sprießt es im „Lande vom Glanze, vom Regen. Ist nicht also mein Haus vor „Gott? Ja, einen ewigen Bund hat er mir gemacht, geordnet in „allem und bewahrt. Sollte nun all mein Heil und all mein Begehr „nicht emporwachsen? Aber die Nichtswürdigen, wie verächtliche „Dornen sind sie allesamt, die keine Hand anfaßt; wer sie berührt, „muß sich mit Eisen versehen und mit dem Schaft der Lanze, und „im Feuer werden sie verbrannt, da wo sie sitzen." —

Liegt es da nicht nahe, daß dieser Gesalbte Gottes auch beim Beginne seiner Laufbahn als lieblicher Sänger in Israel — am Anfange seines תהלים — sich als solcher bei den Völkern und Fürsten einführt?

Hier, wo am lichten Morgen die Sonne aufgeht, steht der Gottbegnadete, als Held den Schaft der Lanze erfassend und als Meister in die Saiten greifend, um eisenbewehrt und liedesgewaltig die stolzen Häupter der Nichtswürdigen zu beugen und die Herzen der Elenden aufzurichten. Nennen sich sonst Dichter und Sänger Söhne der göttlichen Musen, so muß sich David der nur in der Furcht des Herrn herrschen will und am unbewölkten Morgen des reinen Gottesglaubens — אחרות ה׳ — keine dichterischen Göttergebilde anerkannte — so nennt sich David, durch den der Geist Gottes redet, mit Fug und Recht einen bevorzugten Sohn Gottes.

So begreifen wir es, daß David in

8—9) שאל ממני die Völker als sein Erbe und die Enden der Erde als seine Domäne beansprucht und diese von Gott, dessen Wort auf seine Zunge gelegt ist, zum Besitz erhält. Weiter als jemals das Szepter eines jüdischen Königs gereicht hat und reichen wird, soll das heilige Psalmwort dringen,und es soll sich mit seinem Geist Staaten und Reiche, — es soll sich die ganze Menschheit tributpflichtig machen.

So gab 'ה, der Herr aller Zeiten und Welten, seinem spät nach David bestellten Propheten Jirmija auf seinen schweren Berufsgang das Geleitswort:

„Bevor Ich dich gebildet im Mutterleibe, habe Ich dich erkannt; „bevor du bist hervorgegangen aus dem Schoß, habe Ich dich geheiligt; „zum Propheten der Völker habe Ich dich gemacht!"

Und ferner:

„So gebe Ich mein Wort dir in den Mund! Schau! Ich habe dich „bestellt von heute an über Völker und über Reiche, zu zerstören „und zu zerbrechen und zu vertilgen und zu verderben — zu bauen „und zu pflanzen." (Jer. 1, 5 u. 10).

Sie ist alt, diese Vollmacht für den schauenden Mann Gottes. Wir vernehmen sie aus unserem תרעם בשבט ברזל heraus. Die Schauweite wird wahrlich nicht enger dadurch, daß es der Gesalbte Gottes ist, der vom erhabenen Berge Zion aus Königsschau hält, und die Vollmacht des von Gott berufenen Sängers wird nicht dadurch verringert, daß sie in der Hand des schwertgegürteten Helden Israels ruht.

10) ועתה „Und nun." — Hiermit tritt der königliche Held und Sänger seinen Beruf an. Majestätisch tritt der König den Königen und Richtern gegenüber, während sein liebliches Sangeswort um ihre Herzen wirbt.

11) עבדו את ה' Für Gott wirbt König David. Ehrfurcht vor Gott und Freudigkeit in Gott — das ist die Doppelgabe, die der von Gott Beschenkte den noch mißtrauisch Fernstehenden darreicht. Nicht nach fremdem Landgebiet streckt der Psalmist seine Hand aus, sondern nach Gott entfremdetem Herz und Sinn. Diese will er für Gott, für Wahrheit und Sittlichkeit gewinnen. Er will der Welt zeigen, wie in einem großen, edlen Herzen der Lebensernst und die Lebensfreude neben einander Raum finden, wie sie sich durchdringen und in den einen harmonischen Ton ausklingen: dem einzigen Gotte dienen! Dies ist der erste Ton, den der König seiner Harfe entlockt.

12) נשקו בר Ist's nicht, als ob der vom Weihekuß der Gottesoffenbarung Berührte die ganze Menschenwelt in seine Arme schließen, als ob er Könige und Richter der Erden zu besserer Einsicht, zur Wahrheit und Gerechtigkeit und zum Kusse der Liebe und Huldigung auffordern wollte? Und der mit dem Titel "בן" Geadelte gibt dem von Zion stammenden hebräischen Worte einen den nicht jüdischen Königen und Richtern vertrautern Klang בר, um die Söhne des

verwandten Idioms sich vertraut zu machen, um die Schallwellen des Psalmentones ins Ohr und in die Seele des dem Zionsberge und den Gottesgesalbten Fernstehenden zu leiten.

Folgen wir der von alten Erklärern gegebenen Auffassung und übersetzen "נשקו בר" mit „Rüstet euch mit Lauterkeit", so ändert dies nichts an dem bisherigen Ideengange sowie an dem Abschlusse, den dieser im Schlußverse unseres Kapitels findet:

Lauterkeit und Wahrheit fordert der Geistesfürst, den Gott, sein Gott, zum Zeugen seines Königtums auf Erden bestellt hat.

Fürchtet Gottes glühenden Zorn, der alles Gemeine, Niederträchtige vernichtet, und vertrauet auf Gottes Liebe, die den Menschen mit wahrem Heil beglückt! Mit diesem Anrufe stellt unser königlicher Sänger Könige und Richter, alle berufenen Hüter der Wahrheit und des Rechts unter die Hut des Allheiligen, der den Weg bewacht, den die Menschheit zu gehen hat ihrer Bestimmung, ihrem Heile zu. So schließt sich der Kreis, den der Psalmist am Eingange seines großen Bundeszeltes, seines תהלים, gezogen. Es trat in den Kreis zuerst der Mann, der sich von Frevlern und Spöttern losgesagt und ihren Sitz meidet; sodann kamen ganze Völker, die mit ihren Machthabern und Richtern dem von Gott erkorenen Mann, Gott und seinem Gesalbten trotzig entgegentraten. Zuletzt werden auch diese in den Kreis hereingezogen und es wird zu einer Gotteshuldigung aufgerufen, an der alle Menschen sich beteiligen in Ehrfurcht und mit Jubel, „zuletzt" — wann verzeichnet die Geschichte der Menschheit dieses „Zuletzt"?

Kap. 3.

Allgemeines.

Nachdem wir die beiden ersten Psalmen in ihrer einander ergänzenden einleitenden Tendenz erkannt haben, erscheint uns dieser Psalm 3 als der eigentliche Anfang des Buches תהלים, und wir sind erstaunt über einen solchen Anfang.

Man mag die Kluft, die sich breitet zwischen dem erhabenen Standpunkt des Gottesgesalbten, der eine ganze Welt mit ihren Königen und Richtern vor sein Forum gefordert, und der tief niedergedrückten Lage des unglücklichen Vaters, der König ist und sein Haupt vor seinem eigenen, ihn verfolgenden Sohn bergen muß —

man mag diese Kluft durch die künstlichen Stege der Exegese und Homiletik noch so geschickt überbrücken, dennoch wird es jedem der über diese Brücke geht, angst und bange werden bei dem Gedanken: unter mir gähnt eine tiefe Kluft!

Ist es Pflicht des Kommentators von Psalm zu Psalm solche Brücken zu bauen? Fordern und vertragen gerade die Psalmen in ihrer Aufeinanderfolge eine Gliederung nach irgend einem bestimmten System einer historischen oder psychologischen Entwicklung?

Unsere Weisen haben diese Frage sowohl so weit sie die heiligen Schriften überhaupt, als soweit sie das Buch תהלים insbesondere betrifft, mit nein! beantwortet.

Unsere Weisen sagen an den Eingang unseres Psalms anknüpfend:
ד״א מזמור לדוד זש״ה (איובכ״ח) לא ידע אנוש ערכה אר״א לא ניתנופרשיותיה של תורה על הסדר שאלמלי נתנו על הסדר כל מי שהוא קורא בהן היה יכול לבראות עולם ולהחות מתים ולעשות מופתים, לפיכך נתעלם סידורה של תורה והוא גלוי לפני הק״בה שנאמר, (ישעי׳ מ״ד) מי כמוני יקרא יגידה ויערכה לי (מדרש ילקוט תהלים ג ומדרש שוח״ט)

„Dieses Psalmlied von David" — mit seinem traurigen Motiv und in seinem Anschluß an die beiden vorausgegangenen Psalmen — deutet hin auf den Spruch Hiobs: „Kein Sterblicher kennt ihre (der höchsten Weisheit) Beziehung, sie wird nicht gefunden im Lande der Lebenden" (Hiob 28). R. Elasar führte diese Bemerkung folgendermaßen aus: Die Abschnitte und Kapitel der Thora sind nicht nach der erwarteten chronologischen Ordnung gegeben worden; denn wären sie in dieser Ordnung gegeben, so wäre jeder, der sie liest, imstande, eine Welt zu erschaffen und Tote zu beleben und sonst Wunder zu verrichten. Darum ist die Anordnung der Thora verborgen geblieben und nur dem Allheiligen g. s. E. ist sie offenbar, wie es heißt: „Und wer wie Ich liest, (ruft) und verkündet? Er berichte es und lege es mir dar!" (Jes. 44) (Midr. Schochertow und Jalkut zu Ps. 3.)

Merkwürdiger Weise folgen unmittelbar auf diesen Ausspruch des R. Elasar die folgenden Sätze: R. Jakob bar Acha [1]) sagte: Warum folgt die Parscha betreffend die Flucht Davids vor Absalon auf die Parscha mit dem Hinweise auf den einstigen Kampf mit Gog und Magog (den messianischen Schlußkampf)? Das soll uns sagen,

---

[1]) Im Jalkut: R. Jizchak bar Jechija.

daß die Auflehnung eines empörerischen Sohnes gegen seinen Vater ein härteres Geschick bedeute, als selbst der welterschütternde Weltkampf am Ende der Tage.

R. Josua Sohn Levi's versuchte eine systematische Ordnung in diesem Buche תהלים herzustellen. Da rief ihm eine Stimme aus den Höhen zu: Störe nicht den Schläfer in seiner Grabesruhe!

R. Samuel machte einen ähnlichen Versuch vor seinem Lehrer. Da hielt ihm dieser den Vers aus Psalm 111 entgegen: „Fest sind sie (Gottes Taten und Verordnungen) für alle Ewigkeit, gestützt auf Wahrheit und Geradheit!" (Jalk. das.) Wir glauben nun nicht zu irren, wenn wir annehmen, daß R. Jakob bar Acha, indem er einen inhaltlichen Zusammenhang zwischen unserem Ps. 3 und den vorausgegangenen Ps. 1—2 zu finden versucht, sich hiermit nicht in einen Gegensatz stellen will zu der von den andern Weisen geäußerten Meinung, daß wir in der Thora überhaupt und im Buche תהלים insbesondere nicht darauf rechnen dürfen, einen solchen Zusammenhang herzustellen. Die uns mitgeteilten Meinungen widerstreiten nicht, sondern sie ergänzen einander מ׳ר אמ׳ר הדא ומ׳ר אמ׳ר הדא ולא פליגי.

Entkleiden wir die Worte der Weisen, zu deren Organ sich in unserem Falle R. Elasar gemacht, ihres hyperbolischen Schmuckes, so gewinnen wir folgende Lehre:

Die תורה ist kein schriftstellerisches Werk, das einer gegebenen Disposition folgend sich Schritt für Schritt entwickelt und zu einem Ganzen abrundet. Wäre sie das, so könnte der Thorajünger mit Fug und Recht daran gehen, den ganzen Gedanken- und Satzbau dieses „Werkes" von seiner ursprünglichen Disposition loszulösen und je nach der subjektiven Fähigkeit und Neigung in einer mehr oder weniger vom Autorenglücke begünstigten Rekonstruktion wieder entstehen zu lassen. Ja, es wäre dann, wenn nicht zu rechtfertigen, so doch zu entschuldigen, daß geschickte Bibelkritiker dieses „Glück" zu korrigieren suchen.

Eine solche Rekonstruktion der תורה ist eine Gefahr für die Göttlichkeit derselben. Wer ein Wissensgebiet in seinen geheimsten Teilen so sehr beherrscht und mit seinem eigenen Geiste so hell zu durchleuchten vermag, daß er den auf diesem Gebiete entstandenen Bau mit sprechendster Ähnlichkeit und nach mathematischer Genauigkeit rekonstruieren kann, der wird auch im Stande sein, einen solchen Bau zu — konstruieren. Und: das, was ein Mensch im Jahre

der Welt 5670 zu schaffen imstande ist, das kann auch wenige Jahrtausende vorher, zur Zeit מתן תורה ein Mensch leidlich gut zuwege gebracht haben!

סדר הפרשיות על הסדר in der תורה würde dem Rekonstrukteur die Etappen auf seinem Wege bezeichnen. ה, der נותן התורה, wollte aber diesen Weg nicht, der in die Irre führt. [1])

Gott gab und gibt dem תורה-Forscher, der im treuen Glauben an die Göttlichkeit der תורה mit dem gebotenen hohen sittlichen Ernst in ihr sinnt und sucht, die Einsicht, ihre Gedanken und Worte zu verstehen und aus ihnen den Willen Gottes heraus zu lesen. In den Mittelpunkt der geheimnisvoll verschlungenen Pfade und Wege der תורה jedoch, von dem aus die Ausgangs- und Endpunkte dieser Wege und das ganze ursprüngliche Werden der תורה sich enthüllen, in diesen Mittelpunkt ist der Sterbliche nicht gestellt worden, לא ידע אנוש ערכה!

Es geht mit der תורה, der Lehre des idealen Lebens, wie mit der Kenntnis des physischen Naturlebens. Auch in der Naturwelt, die dem ersten Menschen in ihrer Herrlichkeit im Eden aufgegangen, war פרי העץ אשר בתוך הגן die Frucht des Baumes, der im Mittelpunkte des Gartens stand, dem Menschen versagt. Und sie ist versagt geblieben trotz aller kühnen, götterhaften Versuche des Menschen, gegen den Willen Gottes bis zu diesem Mittelpunkte des Weltplanes erkennend und genießend vorzudringen.

Künstler und Erfinder mögen auf wunderbare Weise Geheimnisse der wirkenden Natur belauschen und ihre Enthüllung der Welt zu nutze machen, indem sie die tausendfältigen Erscheinungen auf einheitliche Gesetze zurückführen. Nie und nimmer wird jedoch ein Sterblicher zu dem Punkte gelangen, den der Weltenschöpfer zum Mittelpunkte alles Seins und Werdens auf Erden gemacht. Niemals wird ein Meister der Naturwissenschaft die Disposition erraten, nach der die Schöpferhand das kleinste Werk, das kleinste Grashälmchen oder die winzigste Mücke entstehen ließ.

Wer das könnte, wer nicht nur in seinem Dünkel, einem göttlichen Wesen gleich, zu erkennen vermeint, was wahrhaft gut und wahrhaft

---

[1]) Es würde hier zu weit führen, die פלוגתא zwischen רש״י und רמ״בן bezüglich des אין מוקדם ומאוחר בתורה im Lichte der oben angeführten מאמרים zu betrachten und die Meinungsdivergenz auf das notwendige Maß zu beschränken.

böse — היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע — wer vom Mittelpunkte der Lebensentwickelung aus die Spuren der Schöpfertätigkeit bis zu ihren Anfängen — bis zu ihrem Uranfang zurück zu leiten und zu bezeichnen vermöchte, der müßte nach menschlicher Logik selbst Schöpfer sein können וחי לעולם und im Stande sein, den Tod zu überwinden, die Toten zu beleben und alle nur dem Schöpfer möglichen Wunder zu verrichten.

לא ניתנו פרשיותיה של תורה על הסדר! Denn ein solcher 'סדר', wäre ein gefährliches System. Es könnte führen zur Leugnung der תורה=Offenbarung und der Weltschöpfung durch Gott!

Das ist's wohl, was uns dieser R. Elasar, auf die Gefahr hin, den Kritikern unkritisch zu erscheinen, sagen wollte. —

Das schließt jedoch nicht aus, daß wir bestrebt sein mögen, die Abschnitte der תורה dort, wo die Ideenverwandtschaft in ihren Tendenzen dazu einladet, mit einander zu verbinden. Es verhält sich damit, mit dem דרשינן סמוכין, ähnlich wie mit dem דרשינן טעמי' דקרא. Es bleibt uns die Freiheit einer solchen verbindenden zumeist kausativer Interpretation gewahrt, und wir freuen uns von dieser Freiheit Gebrauch machen zu können; wir verwahren uns aber gegen den Zwang eines Systems, weil die תורה selbst ein solches von sich weist.

R. Jakob bar Acha konnte es sich erlauben, aus der Beziehung unseres Ps. 3 zu dem Vorausgegangenen eine unser Gefühl warm ansprechende Lehre heraus zu lesen.

R. Josua Sohn Levi's, der ähnliche Versuche machte, wurde davor gewarnt, die persönlichen und häuslichen Verhältnisse Davids zu sehr in den Kreis seiner charakterisierenden Betrachtungen zu ziehen, denn „er sollte den frommen Schläfer in seiner Ruhe nicht stören". Ebenso wurde R. Samuel eingeschärft, daß die Berichte der Gotteswaltung, die wir in der Geschichte David's und in seinen Psalmen vor uns haben, in sich selbst gefestigt und für die Ewigkeit gestützt seien und der ihnen durch kluge menschliche Berechnung verliehenen Stützen nicht bedürfen. —

Mit diesen programmartig scheinenden Grundstrichen wollten wir die Gesichtspunkte bezeichnen, die wir überall im Auge behalten wollen, wo es im Verlaufe unserer Bearbeitung der Psalmen sich um die ideelle Verbindung mehrerer Kapitel sowie der Verse in einem und demselben Kapitel handeln wird. Hierzu glaubten wir die Gelegenheit dieses ersten diesbezüglichen „Anschlusses" benützen zu sollen.

— Ist nun die Auffassung des R. Jakob bar Acha die allein empfehlenswerte — und es scheint so, da diese allein nicht zurückgewiesen wurde — so wird uns hier der messianische Kampf für Wahrheit und Recht und der Kampf im Hause des Stammvaters der messianischen Dynastie in ihrer engen Verbindung vor's Auge gerückt. Es ist, als ob wir daraus lernen sollen: Jenes hohe Endziel aller Kulturbestrebungen, an welchem nach heißem Kampfe die Gegensätze sich ausgleichen, und die Menschheit, in Frieden geeinigt, dem einzig einigen Gotte huldigt, ist nur auf dem Wege harter Prüfungen zu erreichen, und am Anfang dieses Weges steht das Einzelinteresse mit seinem Haß und Streit, steht — der Kampf des Sohnes mit dem eigenen Vater.

Zwischen Anfangs- und Endpunkt liegt eine vieltausendjährige Geschichte der Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott.

In unserem Psalm 3 überrascht uns das Fehlen jedes auf das große, tiefgehende — Familienunglück bezüglichen Ausdrucks. Wir erwarten den Aufschrei des tief verletzten Vaterherzens und die den entarteten Sohn niederschmetternde Anklage aus dem Munde des Vaters. Anstatt dessen richtet sich die Klage gegen die vielen Feinde und die große Zahl der Widersacher, die die Schattenseite meines Lebenswandels hervorhebend von mir sagen: „Keine Hilfe für ihn bei dem Herrn — Sela!" und mich damit von der Sonnenseite des göttlichen Heiles abschneiden wollen.

Wir wissen, wir fühlen es, es ist Einer unter den Vielen, den das Klagewort eigentlich meint, und diesen Einen, den Namen des Sohnes, verschweigt dieses Wort. Hierin liegt das ganze unausgesprochene Weh des Vaterherzens. Das, was dieses Herz so überaus schmerzlich bewegt, ist unaussprechlich.

Auch die, das Vergehen des Kindes verdeckende, halb entschuldigende Vaterliebe lesen wir aus diesem beredten Schweigen heraus. Die „Vielen" haben es verschuldet; sie, die mit ihrer Bösrede über den Charakter des Vaters die Achtung des Sohnes vor dem Vater vernichten und sein ganzes Gemüt vergiften — sie haben es getan, nicht er, der verführte, auf den Abweg hingedrängte Sohn! Dieses psychologisch wichtige Moment bildet den ersten Teil unseres Kapitels und ist als solches mit dem Wörtchen „Sela" markiert.

Dem Angriffe der „Vielen" hält David den ihm von Gott verliehenen Schild entgegen. Gott erhebt die von den Feinden in

den Staub herabgezogene Ehre des Vielgeschmähten, der wohl menschlich gefehlt, sich aber durch reuevolle Erkenntnis und fromme Tat zu seinem Gotte wieder emporgerungen. „Meine Stimme dringt bis zum ewigen Gotte der Liebe empor, und er antwortet mir von seinem heiligen Berge aus, Sela". Dieses „Sela" (V. 5) möchten wir als den zweiten Markstein in unserem Kapitel bezeichnen.

Vers 6—7 enthält die sichtbare Wirkung dieses gottgläubigen Sicherheitsgefühles. Der ruhige Schlaf und das Erwachen inmitten der Myriaden von Feinden, ohne Furcht und ohne Zagen — das beruhigt den Sänger und ermutigt ihn zu dem siegessichern Appell an Gott, an „meinen Gott", der du meine Feinde bekämpfst und die Bösewichter unschädlich machst.

Gott — mein Gott; meine Feinde — die gemeinschädlichen Bösewichter — dem Psalmisten kommt es, indem er sein eigen Leid aus der beklommenen Brust heraussingt, immer mehr zum Bewußtsein, daß er als Israels König sich nur mit der Hilfe freuen könne und dürfe, die für das Gottesvolk ein Segen ist. Dieses erhebende Bewußtsein findet im Schlußvers des Kapitels seinen Ausdruck, und dieser Schluß klingt wieder in einem „Sela", dem dritten in diesem Kapitel, aus. —

Einzelnes.

1) מזמור Schon im Talmud wird der Name מזמור für ein Lied mit so traurigem Motiv zu rechtfertigen gesucht. [1]) Außerdem dort mehr דרוש=mäßigen Grunde ist die Erklärung Kimchis für den פשט zu beachten:

לא הי׳ נקראים המזמורים בשעת מעשה אלא על שם שהיו מזמרים בהם בבית המקדש

Dieser prinzipiell wichtigen Auffassung nach ist für die Bezeichnung des Psalminhalts ein Zeitpunkt ins Auge gefaßt, in welchem das persönlich Schmerzliche von einer auch den Schmerz verklärenden hohen Nationalstimmung abgelöst und der Rückblick auf die erlittene Kränkung durch den Dank für die Rettung aus der Gefahr in seiner betrübenden Wirkung gemildert wird. Der Glaube bleibt uns dabei unbenommen, daß unser König David ברוחהקדש sich in diesen in der Zukunft liegenden Zeitpunkt hinein versetzt und so seinen מזמור gesungen habe.

---

1) ברכות ו׳

2) ה׳ מה רבו צרי Anfangs waren es צרי, denen es neben mir — unter mir zu enge wurde und die mich zu beengen und zu bedrängen suchten; sie mehrten sich und riefen hervor die קמים עלי die Aufständigen, deren Zahl nunmehr groß ist. Daher zuerst die Verbalform רבו und dann das substantivische Zahlwort. רבים

3) רבים אומרים Nun finden sich die vielen (nach dem Talmud: die großen, nämlich דואג ואחיתופל) Ankläger, die meine menschlichen Schwächen und Vergehungen, die meine Seele vor meinem Gotte zu verantworten hat, ans Tageslicht ziehen, und die der Menge beweisen wollen, daß ich, der von Gott Erkorene, auf den Schutz durch Gott und die Hilfe in Ihm nicht mehr zu rechnen habe. ישועתה לו soll vielleicht sagen: Ihm, David, sind die innere Sicherheit und Festigkeit verloren gagangen, die durch das Bewußtsein, Gott zur Seite zu haben, erzeugt wurden und an sich selbst eine Macht sind und Hilfe gewährleisten.

4) ואתה ה׳ מגן Und es ist nicht wahr, was die צרים, קמים und אומרים sagen. Ich bin des göttlichen Schutzes sicher. Mein Schild ist Gott und meine Ehre ist Gott, und wenn ich schuldbewußt und reuevoll das Haupt sinken lasse, so hebt Er mein Haupt empor.

5) קולי אל ה׳ אקרא Wenn ich in der Not rufe, so gibt es für den sich mir entringenden Notruf nur eine mögliche Richtung, für meine Stimme nur den einen Weg zum allerbarmenden Gott, und ich weiß es, daß Er mir antworten wird, bereits geantwortet hat (ויענני). — Meine Stimme verfehlt nicht Ziel und Richtung, und ich fühle es in meinem Innersten, woher mir erlösende Antwort wird: מהר קדשו von seinem heiligen Berge aus, vom Berge Zion, vom Berge Morija aus, wo Israel seinem Gotte den Thron auf Erden aufgerichtet hat und aufrichten wird, den Thron, dem der davidische Thron zum Schemel dienen soll. Sela!

6) אני שכבתי Solche Zuversicht am Tage sichert einen ruhigen Schlaf für die Nacht. Ich sage mir: ich erwache wieder, denn Gott stützt und schützt mich.

7) לא אירא Und wenn's Myriaden des Volkes wären, die mich feindlich umgeben, so ist diese Feindschaft nicht aus dem Volke heraus gewachsen, sondern sie, die Bösen, צרי, sie haben den Haß

angefacht und genährt, und sie mit ihrer verleumderischen Rede haben mich mit diesen Myriaden umstellt — שתו עלי.

So wird der verderbliche Strom zu seinen Quellen zurückgeleitet. Die unnatürliche Auflehnung des Sohnes hat in der verblendeten aufrührerischen Volksmenge ihren Grund, und diese Menge ist von den Anstiftern, den רשעים betört.

8) קומה ה So erhebe Dich, o Gott! Hilf mir, mein Gott! Meine Zuversicht kann ja nicht getäuscht werden. Das Böse darf ja nicht triumphieren. איבי, die wahren Feinde, sie sind es vermöge ihres ganzen innern Wesens, ihres Denkens und Empfindens. Ihre Natur zwingt sie das Gute zu hassen. Es ist eine Feindschaft wie die Feindschaft, die zwischen Schlange und Mensch „gesetzt" ist „איבה אשית". Das Böse muß zu schanden werden, muß zerschmettert werden, ist bereits zu schanden, ist zerschmettert — שברת — הכית —

Es handelt sich nicht um mich und mein Haus, sondern um das Haus Israels, um die Korruption, die von רשעים in dieses Volk hineingetragen wird, die die heiligsten Bande zerreißt und Lüge, Gewalttat und Mord einreißen läßt. — Die gefährdete Moral im Volke durch die frevelhafte Zerstörung aller sittlichen Grundlagen und Stützen, sie ist's, die mehr als die stürmisch leidenschaftliche Auflehnung gegen die Autorität des höchsten Gesetzgebers und seiner Erkorenen den Zorn Gottes entflammt, und sein Strafgericht herabbeschwört. — Sehr treffend hat ein weiser Agadist diesen Gedanken in einen dem Appellrufe קומה ה' „Auf o Gott!" angefügten Ausspruch gefaßt. R. Pinchas im Namen R. Rubens sagte nämlich:

„Fünfmal finden wir im ersten Buche תהלים den von David an Gott gerichteten Appellruf „Auf!"

„Auf o Gott, hilf mir, mein Gott" (3). Auf o Gott in Deinem Zorne!" (7). „Auf o Gott, es trotze nicht der Mensch!" (9). „Auf o Gott, Allmächtiger, erhebe Deine Hand!" (10). „Auf o Gott, komme ihm zuvor!" (17). Doch der Allheilige sprach zu David: Und wenn du Mich tausendmal zum Aufstehen bewegen wolltest, Ich erhebe Mich erst, wenn Ich sehe den Raub an den Armen und höre das Seufzen der Elenden. So heißt es (Ps. 12): Weil man die Dulder drückt, weil die Elenden seufzen, drum will Ich mich

erheben, spricht Gott, will Hilfe dem verschaffen, den sie anschnauben!" (Jalkut Ps. 3) ([1]

Nun, unser Psalmist begründet die Dringlichkeit seines Aufrufs "קוּמָה ה, indem er sich mit dem Volke identifiziert und keine andere Hilfe von Gott erfleht, als die, die der sittlich freie Bestand des ganzen Volkes erheischt und die den von Gott seinem Volke verheißenen Segen ermöglicht.

9) לה' הישועה Gottes ist die heilbringende Hilfe. Deinem Volke ist Dein Segen zugesichert, und Deinem Volke liegt es ob, Deine Segnungen als von Dir kommend zu erkennen und dankbaren Herzens zu empfangen. Sela!

Kap. 4.

Allgemeines.

Ob dieser Psalm sich inhaltlich mehr Ps. 2 oder Ps. 3 anschließt, darüber sind die Erklärer nicht einig, und auch darüber, ob dieser Psalm mehr historisch oder psychologisch zu erklären ist.

Der Psalm bietet eben Anhaltspunkte für diese und jene Auffassung. Wortanalogien finden sich ebenfalls in Ps. 2 und 3. So Ps. 2 V. 1 und hier V. 3 und 5; Ps. 3, V. 4, 5, 6 und hier V. 3, 2, 9.

Wir glauben daher nicht fehl zu gehen, wenn wir diesen unsern Psalm im Zusammenhange mit den beiden vorausgegangenen Psalmen zu erklären, und die Momente, die ihm ergänzende Bedeutung geben, zu erfassen suchen.

Was aber die Frage: ob historisch oder psychologisch? betrifft, liegen unseres Erachtens im Buche תהלים die beiden Gesichtspunkte so dicht neben einander, daß sie für den Erklärer untrennbar sein müssen und ein Absehen von dem einen oder anderen nur Halbheiten zu Tage fördern könnte. Der Psalmist hat nicht Geschichts-

---

[1]) קוּמָה ה׳ : ר׳פנחס בשם ר׳ראובן ה׳פעמים מקים דוד להקב״ה בספר א׳של תלים קומה ה׳ הושיעני אלקי : קומה ה באפך , קומה ה׳ אל יעוז אנוש , קומה ה אל נשא ידך , קומה ה׳ קדמה פניו . אמר לו הקב״ה דוד בני אפילו אתה מקימני אלף פעמים איני קם ואימתי אני קם לכשאראה עניים נשדדים ואביונים נאנקים ה׳ה׳ד משוד עניים מאנקת אביונים עתה אקום יאמר ה׳ וגו. (ילקוט תהלים ג׳)

fakta trocken gemeldet; er hat sich auch nicht mit einer poetischen Ausschmückung derselben begnügt, sondern er hat seinen Geist oder vielmehr רוח הקדש in sie hineingetragen, und wieder die Träger der Geschichtsentwickelung, die Charaktere, hat er nicht nur geschildert, wie sie waren, sondern aus psychologischen Motiven heraus entstehen lassen. Das süße Davidische Psalmlied, das uns so sehr zu Herzen geht und so innig die Seele berührt, ist ein Seelenlied; es spiegelt die Seele des Sängers und der von ihm Besungenen wieder.

Unser Psalm fängt an mit Gott und schließt mit Gott. In Ps. 2 hat sich König David den Völkern und Fürsten der ganzen Welt gegenüber als den von Gott erkorenen König Israels legitimiert.

In Ps. 3 wurden die Aufruhr stiftenden Großen im eigenen Volke und Lande zur Rechenschaft gezogen wegen des Unglücks, daß sie dem Vater David und dem Volke Israel gebracht.

Hier in Ps. 4 werden nochmals die Feinde von innen, den Hassern und Neidern von außen gegenüber gestellt und wird ihnen die Kleinlichkeit und Nichtigkeit ihres Wesens und Strebens im Lichte der erhabenen Gotteswaltung dargetan.

Auch in diesem Psalm dürfen wir wohl das zweimal vorkommende „Sela" am Schlusse des V. 3 und des V. 5 als Haltepunkte im Ideengang des Sängers betrachten. Mit V. 3 ist die Anklage, und mit V. 5 die strenge Mahnung im wesentlichen gegeben. Von da ab bis zu Ende wechselt in etwas eingehender Weise in זבחו זבחי צדק und בטחו בה' die Anweisung zum Guten mit der in רבים אמרים und נסה עלינו אור פניך gegebenen Abweisung des aus Neid entspringenden Bösen. Hierbei rückt — unvermerkt, die Persönlichkeit des Sängers Beispiel gebend in den Vordergrund, und überhaucht das ganze aus Rüge, Vorwurf und Mahnung entstandene Bild der Seelenbewegung mit einem unbeschreiblich wohltuenden Hauch der Ruhe, jener Ruhe, die nur zu finden ist in der sichern Geborgenheit in Gott! כי אתה ה' לבדך לבטח תושיבני. —

Einzelnes.

1) למנצח Schon der Midrasch [1]) hebt hervor, daß diesem kleinen Psalm, wie einem Kabinettstück der Tonkunst, der ganze volle Kranz

[1]) שוח"ט

von Bezeichnungen des Meisters, des Instruments und des Liedes an die Spitze gesetzt ist. War ja dieses Psalmlied von David ganz besonders für die Leviten bei ihrem einstigen Dienste im Mikdasch bestimmt. (Raschi).

2) בקראי Den Gott seines Rechtes ruft David an. Ists mir doch in der Enge meiner Lage weit geworden durch dich, mein Gott. Du gabst mir deine Nähe zu erkennen, und ich fand darin schon meine innere Erlösung von Pein und Not, da diese mich umgaben. Solch Hoffen hat ein Recht auf deine Gnade. So begnadige mich. Ich hörte dein stärkend Wort in der Bedrängnis, so erhöre du mein Gebet. Du, mein Gott, gabst mir mit der Würde das Recht sie zu besitzen. Schütze mein Recht!

David spricht die Gnade Gottes an, die ihm ein Recht verliehen hat. Das ist aus der Verbindung der Worte אלקי צדקי mit חנני ושמע herauszulesen.

Im Talmud Jeruschalmi können wir erfahren, welche Deutung das nachlebende Geschlecht den Worten seines bereits dahingeschiedenen Königs geben durfte und wie wir aus dem Munde der Leviten im Mikdasch die herrliche Bestätigung des Königswortes: בצר הרחבת לי" vernehmen.

„In welche Enge immer ich geriet, du hast sie mir geweitet. Ich hatte meine sittliche Freiheit eingeengt, indem ich Bathscheba zur Frau nahm, und du gabst mir von dieser Frau den Sohn Salomo! Ich hatte die Bedrängnis Israels verschuldet und miterlitten zur Zeit des Sterbens, als der Todesengel durch die Reihen des im Feldherrnstolze gemusterten Volkes schritt. Da blieb der Engel vor dem Gebiet Arawna's stehen, und dort erstand mir der heilige Gottestempel!" [1])

Dieses scheinbare Spiel der Weisen mit den צרות des Einzelnen und des ganzen Volkes kann bei uns einen psychologisch vertieften, ernsten Gedanken anregen.

Die moralische Verschuldung des Königs wird so gut צרה genannt wie die Seuche, die das Volk heimsucht. Beide, hier die

[1]) ״ד״א בקראי ענני , אמר דוד לפני הקב״ה רבון העולמים כל צרה שהייתי נכנס לה , אתה היית מרהיבה לי , נכנסתי לצרתה של בת שבע ונתת לי את שלמה , נכנסתי לצרתן של ישראל ונתה לי את בית המקדש (ירושלמי תענית פ״ב)

Versuchung, dort die Heimsuchung haben menschliche Genusses- und Ruhmgier zur Quelle, und hier wie dort sendet Gott dem Bedrängten, Reuemütigen seine Hilfe, und diese Hilfe ist eine einheitliche, Segen fortzeugende שלמה - בית המקדש wie die צרות in ihrem Motive — Menschenschwachheit — zusammenhängend waren.

3) בני איש Seid ihr Mannessöhne und Männer, wie könnt ihr meine Ehre in Schmach verkehren, wie könnt ihr Mannesmut und Mannesliebe an ein Nichts wegwerfen, an ein Nichts, das ihr nur durch Lug und Trug zu einem Etwas gestalten könnt תאהבון ריק תבקשו כזב? — Das Wort כבודי bedeutet hier nicht die von den Menschen beanspruchten und von ihnen zu leistenden Achtungsbezeugungen, sondern „meine Herrlichkeit", das Erhabene, Große, das mir Gott verliehen und in dem ich den Wert und den Zweck meines Lebens erblicke. Der Gegensatz dieses כבודי ist ריק und das Mittel כבודי in כלמה zu verwandeln ist כזב. —

4) ודעו Und wissen müßt ihr es dennoch — wogegen eitler Stolz, Neid und falscher Ehrbegriff sich sträuben: Es gibt eine Erwähltheit eines Volkes und eines Mannes durch Gott! Eure aus ריק und כזב bestehende Argumentation wird nicht hindern, daß ihr zu diesem Bewußtsein kommt, und ihr werdet dieses Bewußtsein nicht wegleugnen können. Dieses "ודעו" mit seiner alles niederzwingenden Lehre richtet sich an die שופטים, לאמים, גוים nach außen, die eine solch direkte Gotteswaltung auf Erden nicht gelten lassen, und sie richtet sich an die Feinde innerhalb des „erwählten" Volkes selbst, die, stolz auf die eigene Erwähltheit, einem aus ihrer Mitte von Gott erkorenen Manne sich nicht beugen wollen.

Ob nun "חסיד לו" das von Gott der besonderen Auszeichnung gewürdigte Volk, oder ob es den zu erhabenem Zwecke sittlicher Vollkommenheit — חסד — Gott zugeeigneten Mann bedeutet — wollt ihr es Gott wehren? und wollt ihr den von ihm auserſehenen Träger des חסד vernichten?

Ihr könnt es nicht. Nicht ihr Feinde draußen mit eurem Toben und nicht ihr inneren Feinde mit eurem Wühlen und Schmähen; Gott hörts! Und er hört, da ich zu ihm rufe.

5) רגזו — Eure von Zweifel und Mißgunst erzeugte innere Seelenunruhe, רגז, die euch zittern macht und eure Pläne und Gebäude in ihrem Grunde erschüttert, müßt ihr in euch selbst zur

Ruhe bringen. Selbstschau, Selbstprüfung, zur Zeit, da ihr mit euch allein seid, abgesondert von Schmeichlern und Lügnern, das ist das Mittel, das Gleichgewicht der Seele zu erlangen. Unsere Weisen haben in diesem Vers die Anweisung gefunden für jeden, der einen Aufruhr, den Aufruhr der einander widerstreitenden Triebe in sich selbst zu beschwichtigen hat. (מס׳ברכות)

6) זבחו Vor dem Geistesblicke des Psalmisten macht der Geist des selbstisch parteiischen Unmuts der Völker und der durch Haß geblendeten „Erdenrichter“ sowie der im Innern des Landes aufgestachelte Aufruhr immer mehr Platz der Ausgeglichenheit des Geistes und Gemütes, die vertrauensvoll Gott allein die Weltregierung überläßt und unter Gottes waltender Bestimmung das wahre Menschenwohl begründet. Der Sänger versetzt sich wohl in jene Zeit, die schon Mosche seinem Volke und der ganzen Menschheit erschaut hat, die Zeit, in der יששכר von seinen Zelten und זבולן von seinen Meereshäfen aus die Völker ladet zum Verbrüderungsfeste am Berge Gottes עמים הר יקראו שם יזבחו זבחי צדק (דברים ל"ג)

Es blühen Handel und Verkehr, und die Völker stellen sich ein zum friedlichen Gütertausch; Empfangen und Geben, Geben und Empfangen ist die Losung für die schwerbeladenen Schiffe aus weiter Ferne und für die Sicherheit bietenden gastfreundlichen Gestade; Sebulun stellt seine weit ausgreifenden industriellen Unternehmungen in den Dienst des in Jisachars Gezelt gepflegten תורה-Geistes, also in den Dienst des Rechts, der Gesittung, der Idealität des Lebens, und Jisachar verkennt nicht den Wert der, Völker verbindenden, den Horizont der Nation erweiternden, reichen Industrie. Es ist die Zeit des edlen Wettstreites der Nationen aus Ost und West, Nord und Süd, und der Berg Gottes ist das Stelldichein für Israel und die Völker mit ihren reinsten Gaben und ihrem aus Lehre und Leben gewonnenen Geistes- und Herzensgehalte —, und dieses Ineinanderfluten der Geistes- und Körperkräfte strahlt zurück eine hehre, vom gotterwählten Berge ausgehende Gottesanschauung. – Diese Zeit hatte Mosche erschaut. Für diese Zeit, für solche „Völker“ hatte er in seinem Scheidegruße den gemeinsamen Altar errichtet. An diesen Altar tritt nun Israels Gesalbter heran, um die Gotteshuldigung der ausgesöhnten Menschheit mit seinem Liede auf נגינות

zu begleiten. זבחו זבחי צדק ruft David in der Sprache Moſches den „Völkern" und „Erdenrichtern" zu und will mit dieſem Rufe Neid und Haß und die Waffen des Krieges von den Grenzen Jsraels bannen.

זבחי צדק fordert der König für „אלקי צדקי", den er beim Beginn dieſes Pſalms angerufen.

Ebenſo ruft er dem eigenen Volke, innerhalb ſeiner Landesgrenze das große heilige Gebot des Gottvertrauens in die Seele. Seid ein Volk, das höheren Zweck und würdigeres Streben kennt, als den feilen Dienern eines durch Gottesſpruch entthronten kranken Mannes, als den Saul und ſein Haus umſchmeichelnden Verleumdern zu dienſten zu ſein. Hat Gott geſprochen und durch ſeinen Propheten ſeinen Willen kund getan, ſo ſeid ſicher, daß der Spruch Gottes ſich erfüllen und zum Heile des Volkes Jsrael führen wird ובטחו אל ה' (Vergl. Raſchi).

7) רבים אומרים Wir haben dieſe רבים אומרים dieſe Vielen, die da ſagen" noch aus Kap. 3, 3. in Erinnerung. Dort waren es die Ankläger, die des Königs menſchliche Schwächen hervorſuchten und mit einer eines דואג und אחיתופל würdigen frömmelnden Gehäſſigkeit beleuchteten. Hier ſind es die wohl von denſelben Männern bearbeiteten Aufwiegler, die des Volkes neidiſche Blicke nach auswärts richten. Seht, die Völker um uns her, die haben es gut. Wer zeigte doch auch uns etwas Gutes! Das waren dieſelben Stimmen, die einſt riefen: wir wollen einen König haben wie all die Völker um uns her! Jetzt wurde das Glück der Völker um und um zum Maßſtab des Völkerglücks im Innern Jsraels genommen. Das iſt aber falſch. „וה' מלכנו" „Gott iſt euer König! ruft's noch immer in Jsraels Staatsgebiet herein, und wird es ſolange rufen, als ein Davidsſproſſe auf dem Throne Jsraels ſitzen wird. Gott iſt König. „Das Licht deines Angeſichts o Gott, ſei das Panier über uns!„ So wird es ſtets vom Davidsthrone herab ertönen als Antwort den „Vielen", denen nur von Wert zu ſein ſcheint, was außerhalb Jsraels als Glück gilt, und die dadurch ihren eigenen Unwert bekunden.

8) נתתה שמחה David will kein Glücksverächter ſein. Er hat ein offenes, warm empfindendes Herz für alles Menſchenglück auch außerhalb der Gemarkung ſeiner Stadt und ſeines Reiches. Was den Menſchen Freude macht: der üppige Segen im Felde und Weinberg, macht auch ihm Freude, und er verkennt nicht den Wert ſolch

glücklicher Lebenslage auch für sein Land, das er ja zu einem auch materiell wohlbestellten produktiven Lande entwickeln will, zu dem es sich auch unter seinem Sohne Salomo entwickelt hat.

„Du hast die Freude mir ins Herz gegeben" — damit ist bedeutsam die Natürlichkeit dieser dem Menschenherzen so wohltuenden Empfindung ausgedrückt, die für den edlen Menschen nicht gemindert wird dadurch, daß es des Nachbars Feld ist, das den Gottessegen trägt. Im Lichte Gottes schwinden die Schatten des Neides und der Unzufriedenheit. Der Blick auf die wogenden Kornfelder draußen soll mir nicht trüben die Freude am Selbsterstrebten und im „Lichte deines Angesichts" Selbsterreichten im eigenen Lande.

9) בשלום יחדו Nach diesem Rundblick, der alle Momente umfaßt, in welchen Haß von außen und Mißgunst von innen einander begegnen, um den vor Gottes Angesicht errichteten Davidsthron mit ihren Anklagen, Vorwürfen und Besorgnissen zu umstellen, findet unser König den Frieden seiner in Gott allein sichern Seele. Er hofft es, er ist dessen sicher, derselbe Friede wird ihm einst zur letzten Ruhestatt geleiten.

Kap. 5.

Allgemeines:

Ein eigentümlicher Reiz ist über diesen Psalm gebreitet. Wir wissen nicht genau anzugeben, in welcher Periode des wechselvollen, von Leiden und Verfolgungen durchsetzten Lebenslaufes des Sängers dieser Psalm entstanden und aus welcher Notlage heraus er gesungen ist. Allein es ist unverkennbar, daß der Sänger mit aller Kraft der Seele die ihn umlagernden feindlichen Mächte: Lüge, Haß und Gewalt zurückdrängen will, um ungestört mit seinem Gotte allein zu sein. David will zu Gott beten, und kein Gedanke persönlichen Hasses gegen die Hasser und Verleumder soll zwischen ihn und seinen Gott treten, da er, der Verfolgte, in das Haus seines Gottes flüchtet, um mit jungfräulicher Seele und kindlichem Herzen zu Gott zu beten.

Die Art nun, mit der der Sänger sich frei macht von den Eindrücken des auf ihn einstürmenden Hasses, und wie er mit blitzartigem Urteil schnell und treffend die Hasser von der Schwelle seines Heiligtums bannt, das also, was des Sängers Mund verschweigt und er uns erraten läßt, das ist's, was diesem Psalm den besondern Reiz

verleiht. Wir erfahren aus diesem Psalm nicht so sehr, was der König betet, als wie er betet. Diese Art zu beten adelte den Betenden, auch wenn er ein Bettler wäre, und sie entzückt und erhebt uns zugleich, unbekümmert darum, ob und wann das Gebet Erhörung findet.

Wir möchten der im Obigen kurz angedeuteten Tendenz des Psalms entsprechend denselben in zwei Hauptteile teilen: V. 1—8 Vorbereitung zum Gebete und Eintritt ins Gotteshaus mit kurzer Abwehr der sich vordrängenden blutgierigen Hasser und Lügner.

V. 9—14 Abschied vom Gotteshause und hinausbegleitende Vorsätze mit abermaliger Abwehr der Bösen und Gemeinen und dem vertrauenssichern Ausblick auf Gottes Schutz und seine ewige Gnade.

Einzelnes:

2) אמרי האזינה Über die synonymen Begriffe הגיגי שועי, אמרי sowie die entsprechenden האזנה, בינה, הקשיבה haben sich Erklärer verbreitet. Vom Ablauschen des gesprochenen Wortes zum Abmerken des aus glutheißer Empfindung emporsteigenden hingehauchten Wunsches bis zum aufmerksamen Vernehmen des lauten Hilfsrufes sind in den Vv. 2—3 die Grundelemente der תפלה genannt.

ה׳, vor dem die Dinge im ursprünglichsten Anfang des Seins und im späten Ende der Bestimmung offen liegen, vor dem alles, was gewesen ist und was sein wird, in einem den Menschen unfaßbaren Punkte zusammentrifft, und vor dem des Wortes leisestes Werden im Gedanken sichtbar und hörbar — vor ה׳, dem Schöpfer der Welten und Bildner der Menschen, läßt das betende Geschöpf Hauch und Wunsch zum Worte sich bilden. Dieses Wort nimmt ein bestimmtes Gepräge an und

3) הקשיבה לקול wird zum lauten Notruf, der die Weite sucht — שועי — aus der Enge, in die Höhe dringt aus der Tiefe. „Meinen König und meinen Gott" suche ich mit meinem Leid, mit meinem bestimmten Anliegen. Wie sich das unbestimmte Wehgefühl zu einem bestimmten, genau umschriebenen Schmerz verdichtet, und das lautlos gehauchte Wort in lautem Ausdruck ausprägt, so suche ich dem Allherrn als meinem persönlichen König und meinem helfenden Gotte näher zu kommen, denn כי אליך אתפלל zu dir will ich beten, und dieses Beten ist ein Richten der in sich selbst gekehrten Seele. Mein innerstes Selbst will vor meinem Könige Audienz nehmen.

4) ה׳ בקר תשמע „Allherr! am Morgen mögest du meine Stimme hören". Bevor das Getriebe des Tages erwacht und sich in die reinen Naturlaute mischt, und bevor das Getriebe des Hasses und Verrates die reine Stimmung meiner Seele stört, wende ich mich dir zu, der du all denen in Gnade zugewandt bist, die dich suchen. Jungfräulich wie die Morgenröte sei mein Innerstes, wunschlos nur von der Sehnsucht erfüllt, sich zu dir, o Gott, in ein Verhältnis zu setzen, dein zu harren, nach deinem Sonnenblick auszuschauen „אצפה" wie die aus Nachtschleiern sich enthüllende Natur nach dem ersten Sonnenstrahl.

5) כי לא אל חפץ Dein Wesen schließt aus, was böse ist; רשע die geübte Freveltat willst Du nicht, wenn Du auch, hocherhaben über Menschentum, sie geschehen lässest. רע, das Böse im Prinzip ist aus deiner Nähe, aus deinem Hause gebannt. Die Gottesnatur richtet in heiligem Gesetz die abweisende Schranke auf.

6) לא יתיצבו הוללים Verblendeter Übermut, der über die Schranken sittlichen Ernstes hinwegsetzt, kann vor Gottes Augen nicht bestehen, und die Übeltäter, die solcher Übermut züchtet, Gott haßt sie alle. Ob רשע infolge des רע, wie der vorige V. den Frevel in seiner Abstraktion von den wirkenden Motiven und handelnden Personen darstellt, ob פועלי און im Gefolge der הוללים, wie unser V. die Frevlerzunft persönlich benennt — „du hassest sie alle".

7) תאבד דברי כזב Vernichtung den Lügenrednern; Verabscheuung den Männern des Blutes und des Truges!

Wir möchten noch ausdrücklich auf die bedeutsame Änderung in der Aufeinanderfolge der ein kausales Verhältnis bezeichnenden Worte in V. 5, 6, 7 hinweisen.

In V. 5 ist רע nach רשע genannt. Bezeichnet nämlich רשע die Bosheit als abstrakten Begriff und רע das Prinzip des Bösen, so entspricht es andererseits der Wahrheit, daß es ein Prinzip für das Böse eigentlich nicht geben kann, denn רע bedeutet begrifflich und auch sprachlich eine Erschütterung des sittlichen Weltbaues, eine Störung des von Gott gewollten, in einer gesetzlichen Entwickelung sich auslebenden Weltprinzips, und dieses von Gott gewollte kann nur הטוב, das Gute, sein. Der רשע handelt nicht aus Prinzip, sondern er stört das Weltprinzip und nimmt für seine freventliche Handlungsweise, nachdem sich diese in vieljähriger prinziploser Gewöhnung festgelegt hat, nachträglich den stolzen Namen eines

Prinzips in Anspruch. Die absolute Verneinung des Begriffes רָע als Prinzip ist aber in der richtigen Auffassung des Gottesbegriffes gegeben.

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
„Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
„Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
„Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
„So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,
„Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt."
(Goethe, Gott, Gemüt und Welt.)

Nun, die Natur des רָע ist eine solche, die Gott nicht in Sich, und in der Er Sich nicht hegt, כביכ', und darum wird das Böse Seine Kraft und Seinen Geist stets vermissen.

Dieses „Nicht in Sich hegen" ist so wunderbar durch das accusativisch ausgedrückte, fast unübersetzbare לֹא יְגֻרְךָ רָע unserer menschlichen Auffassung — כביכול — nahe gebracht.

Anders verhält es sich mit הוֹלְלִים und פֹּעֲלֵי אָוֶן in V. 6. Hier sind die Übermütigen wirklich die Vorläufer der Übeltäter, denn im leichtsinnigen, dünkelhaften Übermut ist die Wurzel der Übeltat zu suchen. Darum sind auch im V. die הוֹלְלִים den פֹּעֲלֵי אָוֶן vorangestellt. In V. 7 aber geht כָּזָב, die Lüge, dem Manne der Blutschuld אִישׁ דָּמִים voraus, und sie folgt ihm, zum arglistigen Truge מִרְמָה verdichtet, nach. Die Lüge ist die Geburtshelferin des Verbrechens und sie zieht es groß und bleibt seine stete Begleiterin. Gott verabscheut sie und wendet sich von ihr, wie die Sonne von der Finsternis.

8) וַאֲנִי בְּרֹב חַסְדְּךָ Und ich — —. Jetzt hat der fromme Sänger beim anbrechenden Morgen all das Getier der Nacht: Haß, Verbrechen und Lüge in ihre Höhlen zurückgescheucht. Das Haus seines Gottes liegt frei vor ihm im goldigen Sonnenstrahl, und er will seine Schwelle betreten. — Welch unaussprechlich innige Sehnsucht, welch sonnenklare, sich völlig hingebende Kindlichkeit spricht aus diesem von Gnade, Ehrfurcht und heiliger Reinheit durchzogenen Verse. Endlich zu meinem Gotte! Endlich mit meinem Gotte allein! Zu solcher Stunde, an solchem Orte mit meinem Gotte allein!

Nicht umsonst haben die Ordner unserer Liturgie gerade diesen Vers jedem in den Mund gelegt, der, auf Gottes Gnade gestützt, zur Anbetung Gottes — sein Haus betritt.

9) ה נחני בצדקתך Gott! geleite mich . . . David wendet sich wieder, das Haus Gottes zu verlassen. Wie lautete sein Gebet? Der Psalm hat es uns verschwiegen. David war mit seinem Gotte allein. Und wäre ganz Israel mit ihm zugleich in diese Zufluchtsstätte eines nach Gott sich sehnenden Gemütes eingedrungen, er wäre dennoch mit Gott allein gewesen, sobald nur Haß und Lüge draußen geblieben.

Dieses Alleinsein mitten in der Menge ist für den jüdischen Beter charakteristisch geblieben. In der Tendenz der jüdischen Lehre und ihres Kultus liegt nicht die Nivellierung der in der Natur des irdischen Menschen wurzelnden Eigentümlichkeiten im Denken und Empfinden angesichts eines verkündeten gleichmachenden Himmelreiches. Das Judentum will individualisieren. Es will nicht jene Entäußerung der Einzelart, sondern die Selbstvertiefung des Einzelnen in sein eigenes Empfinden und seine Selbstbearbeitung sowohl im stillen Kämmerlein als im gefüllten Gotteshause.[1])

Dieses "ה' נחני„ spricht — nach alter liturgischer Gepflogenheit — jeder Betende beim Verlassen des Gotteshauses.

Die vielen Späheraugen (שור) sind auf meine Schritte gerichtet. Sie wollen meine Fehltritte entdecken auf Wegen, die deinen Wegen des Rechts entgegenlaufen und in Krümmungen von deiner heiligen Stätte sich entfernen. Laß, o Gott, deine Wege gerade vor mir liegen, sodaß sie von mir nicht verfehlt und von den Spähern nicht verkannt werden können. הישר לפני דרכך

10) כי אין בפיהו נכונה Dieses "כי אין„ korrespondiert mit dem "כי לא„ in V. 5 und dieser V. 10 charakterisiert, wenn auch wieder in aller Kürze, die in Vv. 5, 6, 7 bezeichneten Kategorien von Frevel, Frevlern und Übeltätern in psychologisch ausprägender Weise. Dem רשע (V. 5), dem Frevel, der ein Prinzip im Munde führt, in der Tat jedoch prinziplos ist und (vermöge des לא יגרך רע) auch sein muß, entspricht hier das אין בפיהו נכונה. Die poetische suff. Singularform בפיהו ist gewählt, weil sie sich nicht auf eine Person, sondern auf eine Abstraktion (רשע) bezieht, und mit dem weiblich gebildeten נכונה soll ein begründendes Prinzip generell genannt, in unserem Falle verneint werden. Mit קרבם הוות sind die הוללים von oben (V. 6) genau getroffen. Ihr Inneres ist ein

[1]) Vgl. meine Schrift: „Die Orgelfrage" S. 12.

nichtsnutziges „Getue“, ein Übersprudeln und Überstürzen unreifen Seins und Geschehens, (היה, הוה) dem jeder Ernst abgeht.

Die פֹּעֲלֵי אָוֶן von oben (V. 6) werden hier als die offenen Gräber für das Glück ihrer Nebenmenschen bezeichnet: „Ein offenes Grab ist ihr Schlund“ und die דֹּבְרֵי כָזָב (V. 7) endlich sind in ihrem Handwerk oder vielmehr Zungenwerk erkannt: לְשׁוֹנָם יַחֲלִיקוּן sie glätten ihre Zunge“.

Wir sehen, der fromme Sänger hat der Störenfriede nicht vergessen, die ihm seinen schönen Morgen zu stören drohten. Beim Eintritt ins Haus seines Gottes hatte er sie kurz und streng abgetan, und beim Austritt aus diesem Hause zeichnet er sie der Reihe nach, um sie der gerechten Gottesahndung zu empfehlen.

11) הַאֲשִׁימֵם אֱלֹקִים Stelle sie als schuldig hin! Entlarve sie, die Niedrigen, die für ihre gemeine, frevlerische Handlungsweise das Piedestal eines hohen Rates suchen. יִפְּלוּ מִמֹּעֲצוֹתֵיהֶם Fallen mögen sie und zu ihrer Niedrigkeit herabsinken; in ihrer Frevelmenge stürze sie, weil sie sich empört gegen dich! Gegen mich führen sie den Streich, und ganz Israel trifft er, und du bist der Gott Israels! Sehr bedeutsam fügt Raschi zu dem Worte „מִמֹּעֲצוֹתֵיהֶם“ erklärend hinzu: שֶׁהֵם יוֹעֲצִים עַל יִשְׂרָאֵל und gibt hiermit den scheinbar persönlichen Angriffen die nationale Richtung.

12) וְיִשְׂמְחוּ כָל חוֹסֵי בָךְ Und so sollen und werden sich alle freuen, die bei dir Schutz suchen. Die Freude sei eine allgemeine, denn der Sturz der Bösen und ihre Vernichtung ist eine Rettung des Gemeinwohles des ganzen Volkes und, in weiterer Linie, der Menschheit. — Die stille Freude שִׂמְחָה steigert sich zum lauten Jubel רנן, und dieser setzt sich fort und überdauert den freudigen Moment, wie ja die Gewißheit, von dir geschützt zu sein, fortdauert. Und so vertieft sich das jubelnde Freudengefühl zu einer das ganze innere Sein beherrschenden freudigen Seelenstimmung, die mehr ist als momentane Freude und gelegentlicher Jubel שִׂמְחָה, רנן, die mit עָלַץ bezeichnet wird. (Es ist für den Begriff עָלַץ charakteristisch, daß er mit לֵב in Zusammenhang gebracht wird: עָלַץ לִבִּי בַּה׳). Von den חוֹסֵי בָךְ bis zu den אֹהֲבֵי שְׁמֶךָ führt die Stufenleiter יִשְׂמְחוּ, יְרַנֵּנוּ. עָלְצוּ, die die ganze Skala edler und veredelnder Menschenfreude umfaßt.

13) כִּי אַתָּה תְּבָרֵךְ. Im richtigen Gefühle, daß hier nicht vom Einzelgeschicke eines einzelnen צַדִּיק, sondern vom צַדִּיק überhaupt

die Rede sei, bezieht Raschi dies Wörtchen auf יַעֲקֹב וזרעו. — In seinem Urahn neigt das Volk Israel das Haupt, um den Segen Gottes zu empfangen. Sie, die Enkel Jakobs, wollen alle אהבי שמך sein, und dieser heilige Name: ה' will dem צדיק ein Schild sein, das ihn schützend umschließt und wie eine Krone ziert. Dieser Schild heißt: רצון, Gefallen, Gottesgefallen, Willen, Gotteswillen. Diesem zu leben ist des צדיק ist Israels Schutz und Krone. David hat's gesprochen, er, der von Gott geschützte Träger der Krone Israels!

Kap. 6.

Allgemeines:

Eine zerknirschte Seele im müden, bis zur Erschöpfung müden Körper wendet sich zu Gott, dem Helfer in der Not, empor. Ist's der Sänger selbst, der sein eigenes Leid klagt? Vernehmen wir sein Ächzen in schwerer Krankheit, die ihn nach der Tradition der Weisen heimgesucht, oder den Klageton seiner nach begangenem menschlichen Fehl reuigen Seele, oder beide zugleich? Oder ist's die unglückliche Lage eines Menschen — eines Glaubensbruders, in die sich der Psalmist hinein versetzt, und will er dem stummen Schmerz eines anderen sein erlösendes, erleichterndes Wort leihen? Oder ist der weinende Kranke das von David so sehr geliebte Volk Israel, dessen bitteres Leid im einstigen Galuth und dessen Siechtum in Druck und Elend der Psalmist erschaut, und ists die Galuthnacht, deren schaurige Stille dieser Psalm mit seinem Weheruf unterbricht?

Wir wissen es nicht.

Schon genug, daß wir alle diese Annahmen für möglich halten und sie dem Wortlaut des Psalms anpassen können.

Sicher ist, daß der Kranke — sei dieser nun der König selbst, oder sein Volk, oder einer aus dem Volke — um sich den Haß böser Menschen, und über sich die Liebe Gottes fühlt, so deutlich fühlt, daß er an beide sein Wort richtet und daß dieses Wort uns tief ergreift und auf unser ganzes Fühlen als Menschen und als Israelssöhne erschütternd wirkt.

In unserer Liturgie hat nach allgemeinem Minhag Aschkenas, dieser Psalm im täglichen Früh- und Abendgebete nach den achtzehn Benediktionen seine Stelle gefunden. (תחנון)

In diesem Psalm findet eben die völlige reumütige, Hingebung des Einzelnen an Gott als Vorbedingung der in sich aufzunehmenden volkserhaltenden Erlösungsidee ihren Ausdruck.

Der obbezeichneten Tendenz unseres Psalms entsprechend empfiehlt es sich, denselben aus zwei Teilen bestehen zu lassen:

V. 1—9 enthält die Darlegung des tiefen Leids mit der Bitte um den Beistand Gottes.

V. 9—11 wendet sich gegen die Ruchlosen überhaupt und gegen die persönlichen Feinde' insbesondere. Sie werden zu Schanden werden und schwinden, denn Gott erhört das Gebet seines schwer leidenden Dieners.

Einzelnes.

4) ונפשי Das ונפשי נבהלה מאד schließt sich nach einer bedeutsamen Zwischenpause ergänzend an das נבהלו עצמי, um den fortschreitenden, Schrecken erregenden innern und äußern Zerfall in Haupt und Gliedern, Leib und Seele bis zur höchsten Stufe — מאד — lebendig vor Augen zu führen. Wie wunderbar lebendig wird vor uns diese sich steigernde Erregung, dieser schene Blick aus der Tiefe des Elends, der sich kaum hinauf wagt in die Höhe der Gottesnähe. Die Zunge, die der Schmerzensausbruch so geläufig und beredt gemacht, stammelt das Wort ואת [1]) und die Sprache will versagen bei der kühnen an Gott gerichteten Frage: עד מתי?

5) שובה ה' Kehre wieder! Mehr als aller Kummer und alles Elend, die Krankheit und Not bringen, ist's das Gefühl der Verlassenheit, das der nach seinem Gotte sich sehnende fromme Diener nicht ertragen kann. „Kehre wieder". — Es kann ja nicht sein, daß du o Gott, nach dem meine Seele dürstet, dich bleibend von mir gewendet, trotz meiner Sünde und alledem — kehre wieder und ziehe meine Seele — mein Leben aus ihren Nöten und rüste sie („חלין" in doppelter Bedeutung), auf daß sie stark seien und vor dir bestehen, und hilf mir auch dann, auch da, wo ich kein Recht auf Hilfe habe und nur ganz allein deine Gnade sie verleiht. למען חסדך.

6) כי אין במות זכרך „Deine Gedanken". Not und Leid konnten und können das geistige Band nicht zerreißen, das mich mit meinem Gott verbindet. Der Tod jedoch zerstört mit kaltem Griff die Saiten des Menschenherzens und durchschneidet alle Fäden, die sich aus

---

[1]) ואתה קרי

menschlichem Empfinden heraus spinnen. Da hört dann das Gedenken und das Danken auf. Ähnlich lautet die wehmütige Frage in Ps. 30: „Wird der Staub Dir danken, wird er deine Wahrheit verkünden?"

7) יגעתי באנחתי Das an mir geübte Strafgericht hat seine Wirkung nicht verfehlt. Das können meine Tränen — meine Nächte bezeugen.

8) עששה מכעס עיני Sonst bringt die Träne Erleichterung. Sie ist der milde Niederschlag aus finsterem Gewölk, und es spiegelt sich in ihr der erste Sonnenstrahl des Trostes. Bei mir jedoch konnte nach אנחה und דמעה das Auge nicht freier blicken, die Brust nicht leichter atmen, denn mein Auge sah den schadenfrohen Feind — עתקה בכל צוררי. O, all die Bedrängnis von innen und die Dränger von außen — das macht das Auge verfallen — in Fäulnis übergehn (עשש) und den Blick altern (עתק). Das stürmische Empfinden der Jugend gepaart mit dem greisenhaften Blick des Alters!

9) סורו ממני Fort von mir, ihr Übeltäter alle! Ihr, die ihr nicht kennt die Macht der Träne und nicht glaubt an die Macht dessen, der die Träne sieht; ihr, die ihr in der Übung des און, des auf dem Rechte des Stärkern beruhenden Gewaltaktes, den Glauben an die Macht der Unschuld, der Sühne und der Liebe verloren habt — ihr alle, weichet von mir, denn Gott hat mein lautes Weinen gehört, vernommen hat Gott mein Flehen, Gott wird mein Gebet annehmen.

10) Bedeutsam geht hier zweimal das selbe Prädikat שמע dem Namen Gottes voraus, während zum dritten Male der behauptende Satz mit dem erhabenen Gottesnamen beginnt. Diese poetisch schöne Variation dürfte auch ausdrücken wollen: Hört Gott die Stimme meines Weinens — und er hörte sie, — hört Gott mein Flehen — und er hörte es, so steht der erhabene Namen meines Gottes mir unerschütterlich fest, und unerschütterlich ist mein Glaube, daß Gott mein Gebet annehmen werde, jetzt und zu jeder Zeit!

Auch hier leuchtet uns die Bedeutung der תפלה in ihrem eigentlichen, die Augenblicksstimmung überdauernden, den Wert eines Herzensergusses übersteigenden Wesen entgegen. קול בכיי — תחנתי — תפלתי erscheint uns wie eine Stufenleiter, an der der zu Boden niedergedrückte Sterbliche, mit seiner Last im Herzen, zu seinem Schöpfer emporsteigt. תפלה nimmt die oberste Stufe ein, und sie erhebt nicht

nur den in ehrlicher, inniger Selbstprüfung (מתפלל) begriffenen Betenden zu dieser Stufe, sondern sie erhält ihn auch auf derselben, indem sie ihm in ihrer Nachwirkung sichern Halt verleiht. —

11) יבשו ויבהלו. Schon die alten Erklärer, Raschi an der Spitze, suchen die Wiederholung in diesem Verse ישבו יבשו zu rechtfertigen. Es muß irgend ein Umstand angenommen werden, der das יבשו רגע nach dem יבשו ויבהלו מאד כל איבי neu motiviert und in erneuter Wirkung erscheinen läßt.

Nach Raschi (auf Grund eines Ausspruches des R. Jochanan) verhält es sich mit den zu schwerer Strafe verurteilten Götzendienern wie mit einem Verbrecher, der nach Verkündigung des Strafurteils sich bei demselben nicht beruhigen kann. Erst bei der nachträglichen Verlesung des Motivenberichts geht dem Verbrecher das volle Licht über die Größe seiner Straftat auf; er schämt sich dieser Tat und findet die Strafe gerecht.

Wir können nun, demselben Ideengange folgend den Vers im Zusammenhange mit dem Vorausgegangenen und mit direkter Beziehung auf die hier in Rede stehenden Feinde Davids "כל איבי" so auffassen:

Die persönlichen Feinde des Königs wollen ihre Fehden als eine private Einzelsache, als einen von der Person auf die Person gerichteten Angriff aufgefaßt wissen. Sie wollen es nicht gelten lassen, daß "כל איבי" zugleich "כל פעלי און" seien, indem diese persönliche Gehässigkeit Folge des die ganze Moral in ihrer Grundlage treffenden Hasses ist.

Der erste Eindruck nun, den das Wiedererstehen des bitter gehaßten Königs David auf seine dem Untergange geweihten Feinde macht, ist Scham wegen des vereitelten Planes und Schrecken wegen des hereinbrechenden Strafgerichts, und der Schrecken überwiegt — יבהלו מאד — und lähmt jede bessere Regung zur Würdigung des verletzten Rechts. Mögen sie umkehren und die rechte innere Scham empfinden. Gewiß, diese Umkehr wird sich vollziehen. Es kommt der Moment — רגע — in dem sie, die Feinde, sich als פעלי און erkennen und innerlich beschämt sind vor der Hoheit der von ihnen geleugneten Wahrheit und beleidigten Sittlichkeit. [1])

[1]) Vielleicht ist es mehr als bloßer Zufall, daß ישבו und יבשו mit Versetzung derselben Buchstaben dieselben Worte bilden (wie כבש = כשב) was darum auf eine Beschämung hin weist, die infolge einer innern Umkehr eintritt.

Wie nun, wenn einst ganze Völker dessen inne werden, daß ihr am Volke Israel begangenes Verbrechen ein Verbrechen war an der Menschheit und am erhabenen Gebote der Menschlichkeit? Wenn gewaltige Geschickeswendungen von außen und mächtige Gefühlswendungen von innen eine Wendung herbeiführen in der Anschauung von Gott und Welt, und man vernimmt aus der Sprache der Weltgeschichte die Sprache des einzigen Weltenrichters, und man erblickt in den hingemordeten Menschen — Familien — Gemeinden die Blutzeugen der geschändeten Wahrheit und in den Staub getretenen Gerechtigkeit — wird da nicht eine unbezwingliche innere Macht die Völker zur Umkehr drängen, und wird da nicht eine emporsteigende Schamröte diese Umkehr ankündigen?

Nun, diese Schamröte wird die Vorläuferin sein des Morgenrots, das unser König David erhofft und das unser Glaube an משיח בן דוד verbürgt!

Kap. 7.

Allgemeines:

Der Name Gottes leuchtet voran dem vor Feinden und Verfolgern Schutz Suchenden. Mit dem Namen Gottes im Munde des Geretteten, Dankerfüllten klingt der Psalm aus. Wir werden bei der Erläuterung der einzelnen Verse, besonders des die Überschrift bildenden Verses sehen, wie schwer es ist festzustellen, auf wen die in diesem Kapitel enthaltenen Worte der Abwehr und des Angriffs sich eigentlich beziehen, ob auf den König Saul, ob auf einen sonst ungekannten Mann am Hofe dieses Königs oder auf die ganze aufständische Bewegung innerhalb des Stammes Benjamin.

Die Tendenz des Psalms bleibt jedoch für alle Fälle dieselbe, und sie ist für die Denk- und Empfindungsweise unseres Psalmisten von hohem psychologischen Interesse.

Bei aller Schärfe der Verurteilung des Gegners ist nämlich die leise Befürchtung zu merken, ob denn der Ankläger so schuldlos sei, daß er über die Schuld anderer zu Gerichte sitzen dürfe.

Der Psalmist hält die Wage in der Hand, auf der die Gründe und Gegengründe in dem zwischen ihm und seinen Feinden schwebenden Rechtsstreite gewogen werden sollen. Dabei ist sich David dessen bewußt, daß hier nicht das Quentchen eines nach

parteiisch persönlichem Maßstabe zu messenden Einzelfalles, sondern daß hier Momente der das Gleichgewicht der Kräfte und Rechte des Alls ergebenden Gerechtigkeit ins Gewicht fallen. — David weiß über sich ein Auge, das schaut, und ein Ohr, das hört, und weiß es, daß sein eigenes Tun verzeichnet werde in das Buch der göttlichen Rechtswaltung. Da zittert seine Hand, die die Wage hält. — Dies ist die einzige Spur von Furcht, die sich dem in diesem Psalme auftretenden Mannesmute beimischt. Es ist die Furcht des Gottesfürchtigen. — Besorgt gewahrt der Psalmist, daß sich bei ihm die Freude über den Fall der ihn hassenden Sünder einschleichen will. Solche Freude würde ihn selbst entadeln und den Sünder entlasten. — David schreckt davor zurück, sich selbst und sein Geschick, so sehr dies auch mit dem Geschick des Volkes verknüpft ist, in den Mittelpunkt der großen Sache gerückt zu sehen, zu deren Klärung und Entscheidung er das Gottestribunal errichtet und Gott und seine heiligen Scharen angerufen.

Er ist darum bemüht, den Kampf, den er zu kämpfen hat, in die große Weltarena hinaus zu verlegen, wo alle Redlichen und Gerechten Zeugen sind, und die mit einander ringenden Prinzipien den Charakter des Persönlichen abstreifen. Daher der Übergang von der Einzelklage zum Appell an das göttliche Weltenrecht, daher der Aufschwung von eingeengten persönlichen Gesichtspunkten zum großen freien Weltblick, vor dem der Richterstuhl Gottes sich erhebt und Völker und Nationen — als eine große Gemeinde — Gott umstehen. Dieses Ringen der Gefühle, das sich im Innern des Psalmisten zu verbergen sucht und dennoch hervorbricht, ists, das mehr als der gegen Feind und Verfolger geführte mächtige Wortkampf unsere regste Teilnahme anspricht. In diesem gewaltigen Weltduell zwischen Recht und Unrecht hören wir auf, kalt abwägende Kunstrichter des gesprochenen Wortes zu sein, und werden tief innerlich ergriffene Partei.

Sollte es uns gelungen sein im Bisherigen die Tendenz unseres Psalmes wahrheitsgetreu zu zeichnen, so ergibt sich, dem Inhalt entsprechend, die Einteilung des Kapitels von selbst. Sie ist die folgende:

V. 1—6 mit dem Abschlusse „סלה", bittere Klage über Verfolger und Feinde und die Bitte um Gottes Schutz, nebst der leisen An-

deutung in V. 5—6, daß der Hilfesuchende dieses Schutzes nicht unwürdig sei.

V. 7 Aufruf Gottes zum Rachewerk zur Genugtuung für den ungerechterweise Verfolgten. Hierauf in

V. 9—17 der Aufschwung zur Idee der göttlichen Rechtswaltung in allen Welten und Zeiten und die Charakterisierung des Verbrechens in seinem Entstehen und seinen Folgen. — Von diesem hohen Standpunkte der Allgemeinheit steigt der Sänger nur einmal und nur sehr kurz (V. 11) zu seiner eigenen Persönlichkeit herab, um diese mit ihrem Anliegen zu der eingenommenen Höhe der Rechtsanschauung in eine Beziehung zu bringen und in

V. 18 kehrt der Psalmist zu sich selbst zurück, um die auf seinem erhabenen Rundgange gewonnene Errungenschaft dem Gotte des Rechts darzubringen: ein Danklied dem Namen des Ewigen, Höchsten!

Einzelnes.

1) שגיון לדוד. Ob שגיון n. pr., der Name eines Instruments oder einer bestimmten Dichtungsart ist, oder ob mit dieser Bezeichnung auf eine „Irrung" hingewiesen werden soll, die sich des Sängers bemächtigt und in diesem Psalm ihre Klärung gefunden hätte — wir lassen es im Hinblick auf die verschiedenen Auffassungen der alten und neuen Erklärer dahingestellt sein. Uns genügt es, daß nach unserer Betrachtung der Tendenz dieses Psalmes auch für die zuletzt erwähnte Auffassung als „Irrung" eine neue Möglichkeit geboten ist.

Ebenso können wir nicht entscheiden, was die Worte על דברי כוש בן ימיני sagen wollen. Nach den Midraschweisen ist mit כוש der aus Benjamin stammende König Saul gemeint und mit Rücksicht auf die Seltsamkeit seiner Gestalt und seines Wesens so genannt. Diese euphemistische Deutung, die eigentlich in das Gebiet des דרוש gehört, haben von Raschi bis auf Hirsch die meisten Erklärer als פשט angenommen. Ibn Esra und Seforno hingegen wollen hier mit "כוש„ den Namen irgend eines Mannes am Hofe Sauls gemeint wissen, der sich durch Gehässigkeit und an David geübten bösen Verrat besonders hervorgetan, und sich so zum Mittelpunkte

der gegen David gerichteten Bewegung gemacht habe. 1) Wenn nun auch außer dem Sohne Cham's auch später Juden von Geburt diesen Namen geführt haben, wie z. B. כּוּשִׁי, der Vater des Propheten Zephanja (Zeph. 1,1), so bleibt es doch auffallend, daß dieser hervorragende Häuptling des Aufruhrs in der ganzen Königsgeschichte im Buche Samuel neben einem Doeg, Achitofel, Schewa und Schimei nirgends genannt ist.

Vielleicht ist es gestattet, daß wir, abweichend von den erwähnten gebräuchlichen Erklärungen oder vielmehr Deutungen, das Wort כוש hier nicht als N. propr. nehmen und ihm die attributive Bedeutung

---

[1]) Wenn hier an einen bestimmten Mann gedacht und כוש als die Bezeichnung für diesen angenommen werden soll, so empfiehlt sich hierfür unseres Erachtens am ehesten שֶׁבַע בֶּן בִּכְרִי אִישׁ יְמִינִי, der in kritischer Zeit als Hauptagitator gegen die Dynastie Davids aufgetreten ist, wie uns dies II. Sam. 20 berichtet wird.

Sehr bedeutsam lautet dort die Stelle:

וְשָׁם נִקְרָא אִישׁ בְּלִיַּעַל וּשְׁמוֹ שֶׁבַע וגו׳ „dort wurde ein niederträchtiger Mann genannt, dessen Name war Schewa." Dieses „dort" bezieht sich auf den zwischen dem Stamme Juda und den anderen Stämmen um David ausgebrochenen Wettstreit, und wir ersehen aus diesem וְשָׁם נִקְרָא, daß dieser Agitator Schewa noch irgend einen Namen geführt, an den sich das Schandmal "אִישׁ בְּלִיַּעַל„ geheftet hat. Nimmt man nun dazu, daß es ebendas. 19, 44 heißt:

וַיִּקֶשׁ דְּבַר אִישׁ יְהוּדָה מִדְּבַר אִישׁ יִשְׂרָאֵל was nach Raschi "קוֹשִׁי„ לָשׁוֹן bedeutet, so ist es gut möglich, daß dieser שֶׁבַע, der dieses קוֹשִׁי zur Hetze benützt, im Munde des Volkes כוש geheißen, was mit "וְשָׁם נִקְרָא„ angedeutet wird. So wäre das עַל דִּבְרֵי כוּשׁ בֶּן יְמִינִי gerechtfertigt.

Zur Unterstützung unserer Annahme, daß hier mit כוּשׁ בֶּן יְמִינִי der in II. Sam. 20 genannte שֶׁבַע בֶּן בִּכְרִי אִישׁ יְמִינִי gemeint sei, wofür das so auffällige "וְשָׁם נִקְרָא אִישׁ בְּלִיַּעַל„ spricht, sei es noch gestattet, ein נוֹטָרִיקוֹן, d. i. den gleichen Buchstabenwert der hier in Betracht kommenden Worte heranzuziehen:

כּוּשׁ בֶּן יְמִינִי = 498
הַנִּקְרָא בְּלִיַּעַל = 498

Wenn dies Zusammentreffen ein zufälliges ist, so kann es doch bei der Wahl eines Pseudonyms für den „Ehrenmann" שֶׁבַע mitgesprochen haben.

der Zusammenrottung beimessen. [1]) Der Fall steht nicht ganz vereinzelt da. Auch das Wort כרתי bedeutet einmal einen bestimmten der königlichen Leibwache zugehörigen Stand, nämlich Scharfrichter (2 Sam. 8. 18. 15. 18. 20. 7. 23.) und ein andermal den südlich am Meer wohnenden Teil des Philistervolkes (1 Sam. 30. 15. Jech. 25. 16. Zeph. 2. 5.) [2])
כוש בן ימיני wäre demnach zu übersetzen mit:

„Benjaminitische Zusammenrottung" und würde die gegen David wühlenden Anhänger des aus Benjamin stammenden Königs Saul umfassen. Vielleicht spricht für diese Auffassung auch die Pluralform "על דברי„, die auf die verschiedenen Ereignisse und Personen innerhalb der besprochenen Bewegung hinzudeuten scheint.

4, 5, 6) ה' א' אם עשיתי זאת Wir haben hier eine dreistufige Steigerung der Selbstanklage, die der sichtlich besorgte Sänger durch den kurzen Zwischensatz ואחלצה צוררי ריקם zu entkräften sucht [3]) אם עשיתי — יש עול בכפי — אם גמלתי שלמי רע Unrecht tun. — Den Gewinn des Unrechts festhalten. — Gutes mit Bösem lohnen. Dem entspricht die dreimal sich steigernde Strafe, die der Psalmist auf sich herabbeschwört in ירדף אויב — וירמס לארץ — וכבודי לעפר ישכן — Der Feind verfolge und erreiche mich. — Er trete mein Leben zur Erde nieder. — Er trete meine Ehre dauernd

---

[1]) Vgl. Gesenius, Wurzel כוש, der dieses Wort aus כנש mit der Bedeutung von „zusammengelaufenes Volk" herleitet; anal. כוס und כים Ges. übersetzt auch כושן רשעתים (Richt. 3, 8, 10), den Namen eines Königs von Mesopotamien, mit „Versammlung doppelter Bosheit" (wozu er allerdings ein ? hinzufügt).

Hiernach bestände eine Sinnverwandtschaft zwischen dem hebr. Worte כוש und dem ganz gleichlautenden aram. Worte כוש, welches die Spindel am Spinnrocken bedeutet, also das Werkzeug, das das Garn zum Faden sammelt und es dem kleinen Haken — כרכר — zuführt (Tr. Sabb. 123).

In unserm Falle wäre für die Agitation, die die Fäden sammelt zum Intriguengewebe, der Name כוש passend gewählt. Vgl. auch (Sabb. 137) das aram. כוז in der Bedeutung eines größern Sammelgefäßes.

[2]) Vgl. Gesenius Wurzel כרת

[3]) Wir haben bei diesem "ואחלצה„ an die Fälle zu denken, in welchen das Leben Sauls in die Hand Davids gegeben war, und in welchen David das Leben seines Feindes rettete. I Sam. 24, 3—7 und 26, 7—11. — Jener Mantelzipfel und jene Lanze — sie waren herrliche Trophäen des Sieges Davids über — sich selbst.

in den Staub. Undank muß Ehrlosigkeit nach sich ziehen. — In der Tat hat sich König David vom Unglück in dieser dreifachen Gestalt bedroht und zum Teil getroffen gefühlt, so daß ihm dieser dreiteilige Maßstab einer niederschmetternden Vergeltung vorschweben mußte. Verfolgt vom eigenen Sohn Absalon, mußte sich der unglückliche Vater in seinem tiefsten, innigsten Gefühlsleben — נפשי — verwundet fühlen. — דואג suchte, von unbändiger Wut getrieben und zu jeder Bluttat bereit, das Leben Davids zu zertreten, und אחיתופל tat alles, um den frommen, bußfertigen König als einen von Gott gerichteten Verbrecher hinzustellen.

7) קומה ה' באפך Nachdem der Psalmist mit dem Worte "סלה„ seinen persönlichen Reflexionen einen Abschluß gegeben, schwindet ihm all das Kleine und Kleinliche dahin, das sich an das Einzelrecht und Unrecht, an das spezielle Glück und Unglück eines Menschen knüpft, und es erhebt sich über עַבְרוֹת צוררי, über den vergänglichen, grimmigen Ausfällen der Bedränger Haschem in seinem Zorne und mit seinem weltleitenden, welterhaltenden Rechte. Stehe auf, erhebe Dich und werde in Deiner Erhabenheit erkannt, הנשא!

Weltenweit weitet sich der Horizont, und himmelhoch hebt sich der Thron des Rechts, und von dieser Höhe herab und von diesem weltumfassenden, bis in der Abgründe Tiefen dringenden "משפט„ begehre ich, winziges Einzelwesen auf Erden, das mir zukommende Teil. In משפט צוית ist "משפט„ nicht Objekt zu ועורה, wie dies auch der Accent zeigen kann. „Gericht hast Du geordnet!" Ich bitte nur, auch mir ein wachsam Auge zuzuwenden.

8) ועדת לאמים Nach Raschi (ד"א): Laß es die ganze Dich umgebende Nationengemeinde erkennen, wie unermeßlich hoch über ihnen und ihrem ganzen Können Dein Richterthron steht. — Nach Seforno ist das ועורה אלי aus V. 7 auch auf ועדת לאמים zu beziehen und stellt diese עֵדה die Gegenpartnerin des Königs David und seines Volkes dar. Jedenfalls soll mit ועליה למרום שובה die richterliche Unberührtheit von den Interessen der Parteien ausgedrückt werden. Der Richter nimmt eine unnahbare Höhe über den Parteien ein, und es ist dies nicht eine als Folge eines neuen impulsiven Entschlusses eingenommene Stellung, wie bei menschlichen Richtern, sondern es ist der von Gott einzig denkbare Standpunkt von Uranbeginn her. — Ähnlich haben wir dieses "שובה„ auch in 4 B. M. 10, 36 aufzufassen, und anderseits werden wir wohl nicht

fehlgehen, wenn wir uns hier zu unserem שובה die רבבות אלפי ישראל von der angeführten Stelle hinzudenken. Denn in dem Augenblick, da unser König die עדת לאמים vor den göttlichen Richterstuhl zitiert, hat er sich sicherlich inmitten seines eigenen Volkes, dessen Sache seine Sache ist, vor dasselbe erhabene Forum begeben.

9) ה׳ ידין עמים שפטני Der Rechtsspruch greift aus der עדת לאמים die עמים heraus, er geht vom allgemeinen ins einzelne, und dem עליה למרום שובה wird das וכתמי עלי gegenübergestellt. Dieses "עלי„ bezieht sich aber gewiß nicht auf König David allein, sondern auf das den "עמים„ gegenüberstehende Volk Israel, das durch seinen König vertreten ist.[1])

10) יגמר נא Die Individualisierung schreitet fort von עדת לאמים zu עמים und von עמים zu רשעים. Nach Raschi, Ibn Esra, Kimchi und Seforno ist nämlich "רשעים„ Objekt im Satze. Das Böse möge die Bösewichter zugrunde richten. Nach Alschich jedoch ist רשעים Attribut des Subjektes רע, und wir hätten analog dem edelmütigen Spruche Beruria's (מי כתיב חוטאים חטאים כתיב) die Bitte um Vernichtung des Bösen, nicht der Bösen vor uns.

Jedenfalls haben wir an die Grundbedeutung der Wurzel גמר, verw. mit גמל = „ausreifen, zur Vollendung bringen" zu denken. Das Böse stirbt an seinen Folgen; es fällt mit seiner Reife der Vernichtung anheim. Gegensatz zu dieser die Vernichtung herbeiführenden Vollendung des Bösen ist die auf sicherer Basis fortschreitende Festigung des Guten ותכונן צדיק. Wenn im Vordersatze "רע„ Subjekt ist, so entspricht demselben im Nachsatze die Singularform "צדיק„; ist wieder "רשעים„ Subjekt im Satze, so decken sich die Worte צדיק und רשעים insofern besser, als beide konkrete Begriffe bezeichnen, während "רע„ eine Abstraktion bedeutet.

Wenn der Psalmist mit ותכונן צדיק „Richte du auf den Gerechten" sich selbst und die zwischen ihm und Saul obwaltende Streitsache im Auge haben sollte (wie Asulai meint), so liegt in dieser Bitte um Festigung und Feststellung ein Zweifel an dem eigenen Verdienste und an dem moralischen Untergrunde des dem Gegner gegenüber behaupteten Rechts, der, wenn auch noch so leise, an die innere Scheu und Demut des Sängers anklingt. — Bin ich denn so ganz sicher in meinem Rechtsbewußtsein, das doch nur in

---

[1]) Vgl. Raschi.

deiner Erwählung, o Gott, wurzelt? Kann ich es sein, darf ich mich dieser Erwählung würdig fühlen vor Dir, der Du doch Herz und Nieren prüfst, Du gerechter Gott? Noch mehr ergreift uns dieses ותכונן צדיק, wenn (ebenfalls nach einer Vermutung Asulai's) mit diesem צדיק kein anderer als Saul gemeint ist. Darnach betet David: Laß, o Gott, die Schlechtigkeit der Bösen um Saul verschwinden, damit er, der an sich Edle, Gerechte, sich aufrichte und festige — und Du weißt es ja, welch überwiegenden Teil an der Handlungsweise des unglücklichen Saul diese „Bösen" haben; — Du weißt es, „Du Prüfer der Herzen und Nieren, gerechter Gott!"

11) מגיני על אלקים Dem prüfenden Blicke Gottes habe ich das durch Herz und Nieren ziehende Geheimnis nicht zu entziehen gesucht. Ich gehöre zu denen, die graden Herzens sind, und Du hilfst diesen. Darauf baue ich, und dies ist mein Schild. Die Erkenntnis Gottes als Schild, Helfer und prüfender Richter wird weiter entwickelt in:

12) אלקים שופט צדיק Es ist schwer zu entscheiden, ob hier צדיק und ebenso זועם בכל יום Objekt im Satze sind, oder ob שופט צדיק zusammengehöriges Prädikat zum Subjekt אלקים und . . אל זועם ein neues Prädikat zum selben Subjekte sein soll. Das letztere hat den verbindenden Accent unter שופט, das erstere den trennenden Accent unter צדיק und über ואל für sich. Auch ist im ersten Falle, wo wir . . . ואל zu übersetzen haben mit: „und Gott (richtet) den, der Gott täglich erzürnt", der Zusammenhang mit V. 13 אם לא hergestellt, indem das זועם Subjekt wird im neuen Satze, während wir im ersten Falle auf V. 6, nämlich auf den "אויב„ zurückgreifen müssen, um ihn zum Subjekte zu אם לא ישוב in V. 13 zu machen. — Dennoch neigt unsere Empfänglichkeit für ungezwungenen פשט mehr zur erstgenannten Auffassung, zu der sich Raschi bekannte, und die im Talmud (Berach. 4) angenommen ist. Nach Kimchi, dem Vertreter der zweiten Auffassung, entsteht die Härte, dem ואל זועם die Bedeutung von וזועם אל beizumessen. — Es hält auch nicht schwer, dem scheinbaren Mangel an einem Subjekte im folgenden Verse:

13) אם לא ישוב abzuhelfen, wenn wir uns die Vorstellung des Psalmisten von Gottes richterlichem Walten und von Gottes Zürnen zu eigen machen und bei der Erklärung der beiden Verse 12. und 13. lebhaft vor Augen halten. — Der richtende und zürnende

Gott ist der eine יחיד ומיוחד. — Ob Er ית' als אלקים das Recht schützend, persönlich eingreift, ob er als אל seine Sendbotin, die Naturmacht, walten läßt, חמת קרי, in Ihm selbst ist nichts veränderlich (במדבר כ"ז יט) לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם „Nicht ein Mann ist der Allmächtige, daß er lügen, nicht ein Menschensohn, daß er bereuen würde" (4. B. M. 27, 19). — Das Zürnen ist bei Ihm ית' nicht Folge einer Gefühlserregung, denn ein Ausbruch einer Leidenschaft ist mit dem von Ewigkeit her einheitlich einigen Wesen Gottes unvereinbar. Es gibt also bei Gott kein Zürnen infolge momentan wirkender Impulse. Gott ist die Liebe und das Recht, und ewig wie sein Dasein ist sein Lieben des Rechts und der Wahrheit und sein Zürnen dem Unrecht und der Lüge.

Nichtsdestoweniger ist in unsern heiligen Schriften von Gott der Ausdruck „Umkehr" in dem Sinne gebraucht, daß sich Gott durch das dem freien Menschenwillen entstammende Tun und Lassen bestimmen lassen will, sich vom Zorn zum Erbarmen zu wenden. Diese Wendung, die in ihrem letzten Grunde uns Sterblichen freilich ein Rätsel bleibt, wird mit שוב מחרון oder auch einfach שוב ישוב, bezeichnet. [1])

Wenn also in זועם בכל יום die Stetigkeit betont wird, die den Eigenschaften der Allmacht auch in bezug auf Stürmen und Dräuen innewohnt, so wird in unserm V. 13. des weitern gesagt: das zürnende Strafgericht des Allmächtigen schreitet zermalmend fort, wenn Er ית' demselben seinen Lauf läßt und ihm nicht Einhalt gebietet, indem Er ית' sich zum Erbarmen „wendet". — אם לא ישוב (ונחם)

In den Worten . . . חרבו ילטוש קשתו und ebenso in den folgenden: . . . ולו הכין wird uns der ganze furchtbare Strafapparat des allmächtigen זועם בכל יום vorgeführt. Es ist alles vorhanden von jeher, und nichts ist Schöpfung des Augenblickes. Das Schwert, es ist da, und Er schärft es; seinen Bogen hat Er gespannt (דרך) und Er gibt ihm die Richtung und

[1]) Vgl. 2. B. M. 32, Ps. 132, 11, Jes. 45, 23 und 63, 17. Jirm. 30, 24, Echa 2, 8, Dan. 9, 16, Hos. 13, 5 und Joel. 2, 14. Letztgenannte Stelle ישוב ונחם wird von Kimchi, entgegen anderen Kommentatoren (die ישוב auf den Sünder beziehen), auf Gott bezogen, daher diese Stelle für unsere Auffassung des "אם לא ישוב„ von besonderer Bedeutung ist. Sie gibt uns nämlich das Recht, uns auch hier das Wort "ונחם„ hinzu zu denken.

14) ולו הכין bereit hat Er gehalten die Tod bringenden Waffen, seine Pfeile, die Er nun verfolgend, nachsetzend wirken läßt — יִפְעָל. Also: die Gottesdrohung ist von Anfang an vorgesehen, und sie verwirklicht sich im unaufhaltsamen Lauf, wenn keine Umkehr, keine Wendung eintritt, eine Wendung des göttlichen Willens, die allerdings mit der entsprechenden Wendung des freien Entschlusses des Menschen zusammentrifft.

15) הנה יחבל און Haben wir in den Vv. 12, 13, 14 die Stetigkeit und unerbittliche Konsequenz der göttlichen Rechtswaltung erkannt, so tritt uns in V. 15 die Konsequenz des Unrechts vor Augen. Auch die Sünde hat ihre Konsequenz, nur daß sich die Spitze dieser Konsequenz gegen den Sünder selbst kehrt. Bezeichnend wird diese Gegenüberstellung mit „הנה" eingeleitet: „Siehe", wer Unrecht empfängt [1]), geht schwanger mit Unheil und gebiert Lüge". Auch dies ist eine fortlaufende Reihe. Nur schließt diese Reihe mit

16) . . . בור כרה mit der Selbstvernichtung. Es war alles planmäßig angelegt zum Verderben anderer, und diese planmäßige Arbeit wird bedeutsam, dem „לדולקים יפעל" in V. 14 entsprechend, mit בשחת יפעל bezeichnet. Ebenso entspricht dem "אם לא ישוב„ in V. 13.

17) . . . ישוב עמלו und läßt den Gegensatz zwischen Recht und Unrecht in ihren beiderseitigen Konsequenzen mit großer Deutlichkeit hervortreten. Es wäre nun leicht, nach dem Buche Samuel und mit Zuhilfenahme der an das dort Berichtete sich knüpfenden Traditionen [2]) (z. B. den Tod Doegs betreffend) die Fälle aufzuzählen, in welchen dieses ויפול בשחת יפעל buchstäblich eingetroffen ist und das Walten eines Gottesgerichts erhärtet hat. Wir begnügen uns jedoch mit dem Hinweis auf II. Sam. 17,23 wo wir erfahren, daß Achitofel, der tückische Mann des bösen Rates, in Wut darüber, daß Absalon seinen Rat verschmäht, sich selbst den Tod gab.

18) . . אודה ה׳ בצדקו Nicht das, was ich selbst als Wohltat empfinde, bestimmt meinen Dankeszoll, sondern die Erkenntnis, die ich von der mit Wohltun vereinten Gerechtigkeit Gottes gewonnen.

---

[1]) Vgl. Ibn Esra zu שמה חבלתך אמך שמה חבלה ילדתך (Hohel. 8, 5) Nach obigem erklärt sich die Verschiedenheit der Zeitformen in יחבל und והרה וילד (Vgl. Hirsch)

[2]) Vgl. סנהדרין פ׳ חלק

Diese Erkenntnis ist im ganzen Psalm dem Sänger aufgegangen. Was das innere Empfinden des den Schwächen und Irrungen — שגיון — ausgesetzten Erdenkindes bewegt und beunruhigt hat, ist, von einer höhern Sonne durchleuchtet, als klares Selbstbewußtsein an den Tag getreten. Angesichts der höchsten göttlichen Rechtswaltung haben sich die Unebenheiten meines Seelenlebens geglättet. Mein Fürchten und Hoffen ist in's Gleichgewicht gekommen. Ich habe meinen Gewissensfrieden und meine Gewissensfreude gefunden. Das danke ich dem Namen des Ewigen, Höchsten. Ihm ertöne fort und fort mein Lied! !ואזמרה שם ה׳ עליון

Kap. 8.

Allgemeines.

Dieser Psalm nimmt das herrliche Lied auf, zu dem der ihm vorangehende Psalm in seinem Schlußverse den ersten Akkord gegeben. Dem Namen des Ewigen, Höchsten, Ihm, dem Schöpfer dieser schönen Welt, stimmt David, entzückt von all der Herrlichkeit am Himmel und auf Erden, die Lobeshymne an. Es ist jedoch von scharfblickenden Interpreten in diesem Psalm die Beziehung zum speziell jüdischen Nationalleben sowie die Einengung des von der Naturschönheit entzückten begeisterten Ergusses in die Bahn des alles überwältigenden religiösen Interesses vermißt worden. [1])

Auch die Weisen des Talmud und Midrasch haben es für passend und dem Charakter der Davidischen Psalmen entsprechend gehalten, daß jeder einzelne Gesang, also auch der in unserm Kap. 8. enthaltene, ein historisch nationales Moment zum Ausdruck bringe, dem die allgemeine Naturbetrachtung im Psalm zur Folie diene. Die Weisen haben darum aus diesem Psalm einen Geleits- und Empfangsgruß vernommen, den Himmel und Erde dem zu den Menschen, zu Israel herabsteigenden Gotteslíebling: der תורה, widmen. Himmlische Wesen wollen den irdischen Menschen, wollen Israel die hehre Gottesgabe streitig machen, indem sie ausrufen: Was ist der Mensch, daß Du seiner gedenkst? Doch Israel siegt. Seine Bürgen: lallende Kinder und Säuglinge verhelfen ihm zum Sieg,

---

[1]) Vgl. Michael Sachs, der in seinen „Psalmen“ mit Rücksicht auf V. 5 aus unserm Psalm eine Anspielung auf den Sieg Davids über Goliath herausliest.

und der in seiner Pracht erstrahlende Himmel mitsamt der dem Menschen zu Füßen gelegten Erdenwelt verherrlichen das Siegesfest: מתן תורה! Gewiß, in einen prächtigern, poetisch verklärendern Rahmen könnte das große national historische Bild mit seinen leuchtenden Zügen nicht gefaßt werden. Doch bleibt dies immer ein Bild, das wohl eine Sache bedeutet, die Sache selbst aber nicht ist. Diese haben wir auch vom schönsten דרוש nicht zu erwarten. — In Wahrheit wird, wie wir dies bei der Betrachtung des folgenden Ps. 9. אי״ה nachzuweisen gedenken, unser Ps. 8. im Zusammenhang mit eben diesem darauffolgenden Ps. 9. aufzufassen sein. Psalm 9. schildert und begründet in großen, dem jüdischen Nationalleben entnommenen Zügen das Gottestum in Israel. Psalm 8. nennt die Vorbedingung zu solchem Gottestum in einem hoch gehobenen, den Gottesadel an der Stirne tragenden Menschentum. Der Mensch tritt auf den von Himmelslichtern bestrahlten Plan und erkennt sich selbst in seiner Winzigkeit und in seiner Größe. Ein hohes, mit dem Säugling und dem Kinde groß wachsendes, das Bereich der Lüfte und der Meere beherrschendes Mannesbewußtsein ragt hinauf zu den Höhen, in welchen der Schöpfer thront, und beugt sich huldigend vor Gott. Vor dieser Huldigung des im Weltall seinen Standpunkt einnehmenden Menschen, vor diesem mächtigen Ton des aus der Menschenseele redenden Schöpferwillens verstummt alles, was klein und niedrig: die Feindschaft und die Rachegier. — Gott — Welt — Mensch — von ihnen singt Psalm 8, um sodann Psalm 9 das Wort über Israel zu geben. — Wie nach dem Midraschworte unter Donner und Blitz und dem Proteste der himmlischen Mächte sich Gott im Thoraworte dem Volke Israel offenbart, so offenbart sich, nach dem einfachen Wortsinn unseres Psalms in diesen knappen zehn Versen dem Menschen sein eigenes Selbst. — Unter den Myriaden der Gottesgeschöpfe findet der Mensch sich selbst, und er findet für sich den rechten Namen und die rechte Stufe auf der Stufenleiter der Geschaffenen. Die erlangte, mit Sternenschrift beglaubigte Menschenwürde ist der aus den zehn Versen, wie aus zehn leuchtenden Steinen, zusammengesetzte Schemel vor dem heiligen Throne, von dem herab Gott seinem Volke Israel seine zehn Worte verkündet. Sollte vielleicht das Instrument גתית von der philistäischen Residenz גת stammend, [1]) an die Zeit erinnern, da David

---

[1]) I Sam. 21, Ps. 34, vgl. Raschi und Kimchi zu Ps. 8.

zur Rettung des nackten Lebens am Hofe Achisch-Abimelech's seinen Verstand verleugnen, von seiner Menschenwürde bis auf die menschliche Gestalt absagen mußte, und sollte darum gerade dieses Instrument „Gittith" vom Sänger dazu ausersehen sein, sein hohes Lied vom Menschen, der sich in seiner Würde erkennt, mit lieblichen Tönen zu begleiten?

Unser Psalm zeigt deutlich seine in der Verherrlichung des göttlichen Namens auf Erden bestehende Tendenz, indem er mit ה' מה אדיר beginnt und schließt. — Der Mensch hat seine Macht und Würde von Gott zu Lehen und trägt aufgerichteten Hauptes dies Lehen durch die Welt, über Feld und Flur, durch die Regionen der Luft und über die Wogen des Meeres. Der Mensch darf sich groß fühlen, denn allmächtig und verherrlicht auf Erden ist Gott!

Einzelnes.

1) למנצח על הגתית Die Auffassung des Wortes גתית als Kelterung, [1]) und ebenso die als Kelterlied [2]) gehört wohl in das Gebiet des דרוש. Auch die Beziehung, die Kimchi dem Psalm zu עובד אדום הגתי zu geben versucht, ist im Inhalte des Psalms kaum aufzufinden. Am einfachsten erklärt sich die Natur des Instruments daraus, daß es aus גת stammt. (Raschi) . Daß der Sänger auch den Impuls zu diesem seinem Liede (wenn wir hier von Impulsen reden dürften) von dem in גת Geschehenen erhalten haben könnte, haben wir bereits angedeutet.

2) . . . ה' אדנינו Ob das im Plur. stehende „unser Herr" auf die Menschen oder auf das Volk Israel zu beziehen ist und David in dem einen Falle als Vertreter der Menschheit, im andern aber als Vertreter Israels spricht [3]) ist wohl davon abhängig, ob wir dem folgenden "מפי עוללים„ eine jüdisch nationale, oder allgemein menschliche Deutung geben.

Die entschiedene Imperativform תנה in Verbindung mit "אשר" ist trotz des Analogons in רדה (I. B. M. 46, 14) schwer als Infinitiv zu nehmen. Es empfiehlt sich, hier optativisch zu übersetzen: „o, daß du gebest deinen Glanz über die Himmel!" wozu

---

1) Vgl. מדרש שוחר טוב, und danach Hirsch תהלים

2) Vgl. אבן עזרא, der diese Auffassung der "מקבלים„ zurückweist.

3) Vgl. Kimchi und Seforno z. St.

wir uns hinzuzudenken haben: und daß deine Offenbarung am Himmel auf Erden verstanden werde! [1])

הוד = („קירון אור פניו" רש"י מ"ה) die Ausstrahlung von innen heraus u. z. in der Richtung nach oben (von ידה vgl. רום ידהו נשא חבקוק׳), während הדר, אדר, אדיר die Macht- und Prachtentfaltung nach der Weite und Breite hin bedeutet.

Dein majestätischer Glanz über allen Himmeln und die Verbreitung deines verherrlichten Namens auf Erden!

3) מפי עוללים Umsonst strahlt über den Himmeln die Majestät Gottes und künden die Sternenschriften den einzigen, ewigen Schöpfer, wenn der Mensch nicht da ist, die große Kunde mit offenem Herzen aufzunehmen und den erhabenen Namen: Schöpfer! auszusprechen. Dem Kinde legen Vater und Mutter den Namen Gottes auf die noch lallende Zunge und legen damit den Grund zum Glücke ihres Kindes und zur Verbreitung und Verherrlichung des göttlichen Namens im Menschengeschlechte. — Wer vernimmt aus Kindesmund den Lobpreis des ewigen Gottes und fühlt es nicht, wie ein Hauch der Reinheit sein Inneres durchzieht und wie es ihn drängt, selbst liebendes Kind zu sein seinem Gotte? Unschuld redet die Sprache des Kindes, wie sich in seinem Auge die Welt der Unschuld spiegelt. Aus dieser Welt sind die menschenfeindlichen Geister des Neides und der Rache gebannt. Wer wagt es, dem Kinde ins Auge zu sehen und zu hassen, den Gottesnamen von Kindeslippen zu vernehmen und zu fluchen? Die Gottesherrlichkeit und den Menschenadel — Du lernst sie aus der Sprache des ausgespannten Himmels mit seinen Sonnen und des Kindes in der Wiege mit seinen Wonnen!

4) כי אראה שמך Der gestirnte Nachthimmel! Zu der überwältigenden Pracht kommt die Ehrfurcht gebietende Stille. Wie da die Millionen gesehener und ungesehener Lichtkörper ihre Bahnen durchlaufen, und alles so unermeßlich groß und hoch und in einander verschlungen, und doch so fest und bestimmt abgemessen, und ohne Störung, auch nicht durch einen Laut. Lautloser Gehorsam dem lautlosen Befehle; — da steht wolkenüberragend des Schöpfers Wille, und da steht zur Winzigkeit herabgesunken, der staunende, sterbliche Mensch.

---

[1]) Vgl. Ibn Esra zu 1. B. M. 46, 14 (u. nach ihm Hirsch; ferner Michael Sachs „die Psalmen" z. St.

5) . . מה אנוש Beim Anblick der leuchtenden Himmelspracht und beim Anblick des ohnmächtigen Säuglings derselbe Gedanke: was ist der Mensch? Und Du, o Gott, hast den Menschen besonders bedacht und hast den Menschensohn beauftragt.

6) ותחסרהו מעט Du hast den Menschen um etwas weniger sein lassen als ein göttliches Wesen. Dieses „Etwas weniger" nach solchem Maßstab — erhöht den Menschen und verleiht ihm die Ruhmeskrone וכבוד והדר תעטרהו. Der Mensch darf Göttlichem nachstreben und soll Göttlichem nachstreben. — Noch eine wichtige Mahnung enthält diese in "ותחסרהו מעט" ausgesprochene Hintansetzung für uns Menschen. [1]) Die übermenschlichen Wesen stellen wir uns vor als die willenlosen Sendboten 'ה, des ewigen, einzigen Gottes. Ihre Aufgabe ist die Förderung des absolut Guten. Das Gegenteil, das Böse, ist aus ihrem Tun und aus ihrem Wollen ausgeschlossen. Das Vollbringen der Gottesabsicht ist das Einzige, daß die מלאכי אלקים ihrer Natur nach wollen können. Anders der Mensch. Ihm ist das Gute die eine Seite, der die andere, das Böse, gegenübersteht, und sein Wille kann ihn für das Böse bestimmen. Das ist in Hinsicht auf den unausbleiblichen Vollzug des Guten ein Fehler — חסרן. Der Mensch und insbesondere der Sohn Israels hat aber in der Befolgung der Gottesweisung das Mittel seinen Willen zu erziehen. Der בר ישראל kann תורה-Geist und תורה-Wort auf sich einwirken lassen, so daß das Gute ihm zur Natur wird und er nicht anders kann, als das Gute wollen. Dies ist "כבוד והדר" das Gott vor den himmlischen Wesen dem Menschen verliehen und dem Er 'ית auf dem Berge Sinai die Krone aufgesetzt hat.

Die Fehlbarkeit setzt den Menschen den unfehlbaren Wesen nach; der Sieg über die Fehlbarkeit stellt ihn um so höher, und dieser Sieg, עוז beginnt mit dem Kindessprüchlein: תורה צוה לנו משה!

7, 8, 9) צפור — צנה — תמשילהו Du hast den Menschen seinem כבוד והדר, seiner innern Würde entsprechend, mit äußerer Macht ausgestattet. Diese Macht ist wieder nicht Ausfluß einer dem Menschen innewohnenden, überwiegenden physischen Kraft, sondern sie entspringt aus der Ebenbildlichkeit mit Gott, der dem Menschen eine Seele eingehaucht und ihm mit dem Geiste, dem Mittel die Welt zu beherrschen, auch die Vollmacht hierzu verliehen hat. Es ist deine

---

[1]) Nach der Auffassung des ר"מ אלמושנינו ז"ל.

Schöpfung, o Gott, das Werk deiner Hände — מַעֲשֵׂה יָדֶךָ — und es ist dein Spruch "כִּבְשׁוּהָ", der den Menschen zum Herrn der Schöpfung macht. Vor dieser Legitimität beugt sich nicht nur das beim Menschen Schutz suchende Haustier, sondern auch das Getier des Waldes. Wie ein weiser Regent bezähmt und versorgt der Mensch das eine mit hausväterlicher Milde, und bekämpft er das andere mit Strenge, mit Waffen und Mitteln, die ihm die Vernunft an die Hand gibt. Untertan ist ihm alles, denn Du, o Gott, hast es ihm zu Füßen gelegt כֹּל שַׁתָּה תַחַת רַגְלָיו. — Es war dies nicht eine einmalige Unterwerfung der adamitischen Welt, sondern bleibend eingesetzte (שַׁתָּה) Weltordnung.

Dieser von Gott angeordneten Menschenherrschaft kann sich weder der Vogel in der Luft, noch der Fisch im Meere entziehen. Bahnt sich doch der Mensch Pfade durch die Meere!

10) ה׳ אדנינו So dringt der Name Gottes, unseres Herrn, über alle Meere in die entferntesten Eilande. Überall wird er genannt und erkannt, denn er hat seinen Träger und Verkünder im pflichtbewußten, seinen Schöpfer erkennenden Menschen und im gotterwählten, dem Gebote seines Gottes nachlebenden Israel. Mit diesem Ausrufe: ה׳ אדנינו werden alle Errungenschaften der Kunst und Wissenschaft, all die treibenden, drängenden Kräfte der weltbezwingenden menschlichen Kultur mit ihren ruhmreichen Erzeugnissen, Blüten und Früchten in den Dienst des Einen, Ewigen gestellt. Über den Schiffen, die die Zivilisation über die Meere tragen, wie über den unermeßlich weiten, unwirtlichen Ländereien, wo der Gesittung neue Stätten erstehen, wehe die dem Volke Israel übergebene Fahne mit der Inschrift: ה׳ אדנינו Ewiger, unser Gott, wie machtherrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!

Dein Name ganz allein, denn kein Mensch auf Erden, und wäre es der größte, vollkommenste, dem alles untertan, darf diesen Namen, oder auch nur den geringsten Teil seiner Herrlichkeit seinem eigenen Wesen beimessen. Alle Menschen und alle Welten — Dein allein sind sie, Gott, unser Herr! [1])

Kap. 9.

Allgemeines.

Die Tendenz dieses Psalmes ist, wie wir dies bereits bei Betrachtung des Ps. 8 in Kürze bemerkten, eine durchaus nationale.

---

[1]) Vergl. Seforno z. St.

Nach all den schweren Geschickesschlägen, die unser König David als unglücklicher Vater wie als verleumdeter und geächteter Sohn seines geliebten Volkes erlitten, steht der Davidsthron gesichert und ruhmvoll da. Gott hat gerichtet. Wie einst das Haupt des Riesen Goliath [1]) durch die Hand des Jünglings David fiel, so hat die Hand des vielgeprüften Mannes David den vielköpfigen Verrat zu Boden geworfen, und die verräterischen Feinde weichen zurück, straucheln und schwinden dahin, hinweg von Gottes Angesicht.

Der Psalmist fordert Zion auf mit einzustimmen in das Danklied seines Königs, denn dieser findet nirgends anderswo den rechten Ton für sein zu Gott emporsteigendes Lied als in den Toren Zions.

Den Pforten des Todes entronnen, „מְרוֹמְמִי מִשַּׁעֲרֵי מָוֶת" will Israels frommer König innerhalb der Pforten der Tochter Zions über den von Gott verliehenen Beistand in Jubel ausbrechen „בְּשַׁעֲרֵי בַת צִיּוֹן אָגִילָה בִּישׁוּעָתֶךָ"

Im heißen Dankgefühl schmelzen die Herzen des Königs und der Nation in eins zusammen wie ihre Leidensgeschicke sich geglichen haben.

Von dieser Leidensgeschichte tönen im Psalm hie und da herbe, ernst stimmende Klänge in den Jubel hinein. Ist's, um durch den Gegensatz die Freude zu erhöhen, oder ist's, um sich selbst und dem Volke mitten im Jubel die Tage bittern Leids und schweren Kampfes vor die Seele zu führen, die noch kommen können und kommen werden, und um sich und das Volk für diese Kämpfe zu stählen und zum mutigen, durch innere Einheit gestärkten Gottvertrauen aufzurufen? Uns will es scheinen, daß beides der Fall ist.

Wir vernehmen in diesen שַׁעֲרֵי בַת צִיּוֹן, durch die das jubelnde Volk mit seinem Könige einzieht, den schweren Tritt des einst einziehenden Feindes und die Wehklage der in die Gefangenschaft wandernden Kinder Zions. Wir vernehmen den Aufschrei tausendfachen Martyriums und den Gottesschwur der Vergeltung für unschuldig vergossenes Blut. Wir vernehmen das Getöse niederstürzender Städtetrümmer und das Wüten bestrafter Tyrannen. In das sonnige Leben der von König und Volk begangenen Dankesfeier wirft eine noch im Schoße der Zeiten ruhende kampferfüllte Zukunft ihre düstern

[1]) Vgl. רד"ק (zitiert von ספר מִקְדַּשׁ מְעַט), der im Namen seines Vaters erklärt, dieser Psalm beziehe sich auf den über גָלְיַת errungenen Sieg. „לַבֵּן" sei die Zueignung an den Sänger בֵּן, dessen Namen wir im דה"א ט"ו יח genannt finden . . . וְעִמָּהֶם אֲחֵיהֶם הַמִּשְׁנִים זְכַרְיָהוּ בֵּן וְיַעֲזִיאֵל

Schatten. All dies, das, was ist und was sein wird überragt der Gottesthron, übertönt der Gottesspruch, der die Zeiten und Menschen sondert nach Recht und Unrecht, nach Wahrheit und Lüge. All dies faßt unser Sänger in seinen Liedesgruß an sein Volk, dessen König er ist, und an die Menschheit, deren König er sein wird.

Dies ist der Gesamteindruck, den unser Psalm auf uns macht. Er läßt sich schwer in Einzelheiten zerlegen. Alle die oberwähnten Momente, in ihrer persönlichen und nationalen Natur, in ihrer engern zeitgeschichtlichen und in der weitesten weltgeschichtlichen Bedeutung, sind so innig miteinander verknüpft, daß ein Loslösen des einen vom andern die Einheitlichkeit des Ganzen stören und — fügen wir hinzu — die große poesievolle Schönheit des Psalms beeinträchtigen müßte. — Indessen sind in unserem Psalm, wenn auch nicht deutliche Merksteine einer strengen Einteilung, so doch leise Zeichen einer Gliederung des Stoffes wahrzunehmen.

Der Stoff ist nationaler Natur und trägt das Gepräge der großen Persönlichkeit unseres Sängers, des nationalsten Königs des jüdischen Volkes, der seinem Volke die Zukunftsgeschichte seiner Leiden und Freuden — vorgelebt hat.

An einzelnen Punkten kommt das mächtige Gefühl dieser Persönlichkeit zum Durchbruch, und da hören wir das tief ergreifende, vertrauensvolle Gebet des treuen Gottesdieners zu seinem Gotte, und wieder den vorwurfsvollen Anruf des für sein Volk einstehenden Gottesgesalbten an die haßerfüllten Feinde Israels.

Diese Punkte können als Ruhe- und Übergangspunkte in unserem Psalm gelten. Wir heben, dem bisher Ausgeführten entsprechend, den Inhalt des Psalms abgrenzend, die folgenden Teilungspunkte hervor: Vv. 1—3: Des Sängers Dank. — Vv. 4—6: Die Feinde weichen und verschwinden. Gott, mein Sachwalter, hat sie gerichtet. — Vv. 7—9: Anruf an den Feind, an die Tyrannen, die, wo immer sie die Menschheit bedrohen, vor Gottes Richterstuhl gestellt werden. — Vv. 10—11: Gott ist dem Bedrückten eine Burg zu allen Zeiten der Not. Darum sollen auf Gott vertrauen, die seinen Namen kennen, denn Gott hat die nicht verlassen, die seinen Namen zu kennen und zu verbreiten gesucht. — Vv. 12—13: Zion ist Verkünder des göttlichen Namens unter den Völkern. Zion hat seine Blutzeugen für die Einheit Gottes gestellt, und Gott fordert das Blut. — Vv. 14—15: David gesellt sich zu den klagenden, bittenden und

dankenden Zionskindern. — Vv. 16—17: Zur Verherrlichung des Rechts vollzieht sich das Strafgericht an dem sich in eigener Schlinge verstrickenden Bösen. — Vv. 18—21: Solche Tatsache verbürgt die völlige Vernichtung der Bösen, ob sie, Mensch gegen Mensch oder Volk gegen Volk, Gewalt ausüben. Gott ist Herr und Meister und Er wird ihnen den Meister zeigen. —

Einzelnes.

1) למנצח על מות לבן. Es hält schwer sich für die eine oder die andere der von den Erklärern über "על מות לבן" geäußerten Ansichten zu enscheiden. Immer bleiben Schwierigkeiten zurück, die uns bei der betreffenden Auffassung die Glätte eines grammatisch und logisch korrekten פשט vermissen lassen. Die dem Wortsinne nach nahe liegende Annahme, daß מות לבן von על zu trennen und auf den Tod Absalons zu beziehen sei, ist von Raschi nicht nur aus grammatischem Grunde, sondern wohl hauptsächlich darum abgelehnt, weil im Psalm keine auf dieses dem Vaterherzen so überaus schmerzliche Ereignis führende Spur zu finden ist. [1])

Über diese Schwierigkeit scheint uns jedoch ein sinniger Midrasch hinweg heben zu wollen. Das Midraschwort knüpft an die Worte על מות לבן an und lautet:

Hierauf bezüglich hat wohl Koheleth gesagt: „Alles hat er fein eingerichtet für seine Zeit. Auch die Ewigkeit hat er in ihr Herz gelegt, ohne daß jedoch der Mensch ausfinden kann das Werk, das der Herr gemacht, vom Anfang bis ans Ende" (Kohel. 3). R, Berechja im Namen R. Jonathan: Lies nicht „auch die Ewigkeit — עולם — hat Er in ihr Herz gelegt" sondern: Die Liebe zu den Kindern — עוללים — hat Er in's Herz der Eltern gelegt. Das ist einem König zu vergleichen, der zwei Söhne hat. Der eine, der ältere, war schön von Ansehen und geschätzt, der andere, der jüngere, verunstaltet und mißachtet. Dennoch liebte der König diesen verunstalteten jüngeren Sohn mehr als den älteren, allgemein geehrten. (Midrasch Schocher

---

1) S. Raschi z. St. ואין לו במזמור עדות וזכרון לאמין פתרון זה. Vgl. Ibn Esra, der die von Raschi aus einer Massora hergeleitete Vermutung der Zusammengehörigkeit der Worte על מות nicht teilt.

tow und Jalkut z. St.) [1] Wenn irgend jemandem, hat Gott unserem Könige David „die Ewigkeit in's Herz gelegt". Von Gott erleuchtet, ist er Zeuge der Ereignisse, die in den spätesten Zeiten das Volk Israel erleben wird. Er erlebt die Zukunftsgeschicke seines Volkes mit in seinem Geiste, er empfindet mit den Unterdrückten die Schmach des an ihnen begangenen Frevels, er ruft die Frevler vor den Richterstuhl des ewigen Gottes und verkündet ihnen mit flammenden Worten das niederschmetternde Urteil. Hört man, wie in unserem Psalm, das grimmig strafende Wort des Psalmisten, so meint man den über den Trümmern einer Welt der Tyrannei schwebenden Rachegeist des beleidigten Rechts, der gefälschten Wahrheit und des blutig gehetzten Volkes der Leiden und der Wahrheit, Israels, zu vernehmen. Man meint, das Rachewerk des Moments, die an Fürsten und Völkern sich vollziehende Gerechtigkeit mit den die betreffenden Zeitperioden erfüllenden schaurigen Erscheinungen der Vernichtung hätten Geist und Herz des Sängers gefangen genommen und in ihm nicht den kleinsten Raum gelassen für Liebe und Erbarmen.

Doch dem ist nicht so. Der Mann, der Herold ist der die Gottesstrafe herbeiführenden einzelnen Zeitläufe, der Sachwalter für Recht und Wahrheit, der sich mit einschneidendem Verstandesurteil in die tiefen Gründe dieser Zeitläufe versenkt, um Gott als den Meister zu preisen, der alles recht und richtig gemacht zu seiner Zeit — את הכל עשה יפה בעתו — derselbe Herold und Sachwalter trägt die Ewigkeit in seinem Herzen, die Ewigkeit, die weiter reicht als das Jahrzehnt und das Jahrhundert mit ihren strengen folgerichtigen Forderungen, in einem Herzen, das vielgeprüft und schwer verletzt in seinem heiligsten Vatergefühle, dem mißratenen Sohne Liebe und Erbarmen bewahrt.

Dieses Vaterherz, das dem von Gott gerichteten Sohne Absalon nachtrauert, hat es gelernt, die dem Gottesgerichte verfallenen Sünder und Frevler zu betrauern. Während der Mund des Sängers den Fluch der Vernichtung ausspricht, der nach Gottes Ratschluß im

[1] למנצח על מות לבן וש״ה (קהלת ג׳ יה׳) את הכל עשה יפה בעתו רבי ברכי׳ בשר״י אומר אל תהי קורא גם את העולם נתן בלבם אלא אהבת עוללים ותינוקות נתן בלבם של אבותיהם משל למלך שהי׳ לו שני בנים א׳ גדול וא׳ קטן הגדול מכובד והקטן מטונף אעפ״כ הוא אוהב את הקטן יותר מן הגדול (משו״חט וילקוט תהלים ט)

Laufe der Zeiten gerechterweise die bösen Kinder dieser Zeiten trifft, zuckt sein Herz vor Schmerz zusammen. Es ist das Herz des Vaters, der auch solchen „Kindern" nachweint. In dieses Herz ist die Ewigkeit gelegt und das Gebot der Menschlichkeit, das so schrankenlos weit reicht wie das Gebiet der Menschheit.

Hat ja auch der edle Davidssproß Jeschajohu, nachdem er für Moab grause Vernichtung erschaut, ausgerufen: „Mein Herz jammert um Moab!" (Jes. 15,5). Und dem der Zertrümmerung anheimfallenden sündhaften Babel, diesem Treiber des in Gefangenschaft lebenden Israel, widmet derselbe Prophet den erschütternden Nachruf: „Ein schwer Gesicht ward mir verkündet . . . darum sind meine Hüften voller Schmerz, Wehen ergreifen mich wie Wehen der Gebärerin. Vor Angst höre ich nicht, vor Schrecken sehe ich nicht. Mir schwindet der Sinn, ein Grauen durchzittert mich, die Nacht, die ich ersehnt, ward mir zum Entsetzen!" (Jes. 21, 2—4.) [1]) Nun, auch hier spricht ein Herz, in das die Ewigkeit gelegt ist und die Trauer um ein vernichtetes — feindliches Volk. Solches Empfinden kennt nur der, der Völker und Fürsten, der die Menschen alle mit ihrem Glück und ihrem Unglück an seinem Herzen hegt.

Solche Töne sind's, die die Saiten des Davidischen Instruments durchzittern, und dieses Instrument führt den Namen „מות לבן". Wie nun, wenn der um den Tod seines todesschuldigen Sohnes trauernde Vater dieses Instrument so genannt und es dazu geweiht hat, den den todesschuldigen bösen Völkern und Menschen zu haltenden Nachruf mit wehmütigen Tönen zu begleiten? Wie, wenn dieses Instrument dem Sänger und uns sagen soll: Der Tod der Bösen ist zu beklagen gleich dem Tode eines schuldbeladenen Sohnes, dessen Andenken nicht aus dem Vaterherzen gerissen werden kann, ohne daß dieses Herz blutet und erfüllt wird von unaussprechlichem Weh? Der Midraschweise hätte dann einen tiefen Blick in die edle Menschennatur getan, indem er sagt: וגם את העולם נתן בלבם Und auch die Ewigkeit, die Welt und den Weltschmerz legte Er ihm in's Herz, zusammen mit אהבת עוללים בלב אבותיהם, mit der Liebe der Eltern zu den Kindern. Wir könnten die Auffassung, die dieses „את העולם נתן" mit „מות לבן" durch ein „זה שאמר הכתוב"

[1]) ע' רשי שכתב בשם מדרש אגדה: הנביא הי' רחמני ומתאנח על פורענות האומות. —

eng verbindet, verstehen, und wir würden für dieses "על מות לבן" an der Spitze unseres Psalmes die rechte Deutung finden.

2) אודה ה׳ בכל לבי Augenscheinlich soll בכל לבי und כל נפלאותיך sich gegenseitig decken. Es ist ja unmöglich, sämtliche Wundertaten Gottes aufzuzählen und das Lob des allmächtigen Wundertäters zu erschöpfen. Schon der Versuch einer solchen Lobpreisung wird von den Weisen mit den Worten zurückgewiesen: סיימתי׳ לשבחא דמרי עלמא! Meinst Du das Lob des Herrn der Welt erschöpfen zu können! [1]) Mit dem umfassenden "כל" soll hier gewiß nicht die Summe aller von der Allmacht täglich und stündlich verrichteten Wunder ausgedrückt werden. Es soll dieses "כל" vielmehr eine einheitliche Bezeichnung der verschiedenen Kategorien von göttlichen Wunderwerken sein. Wunder, die das göttliche Walten in der Entwickelung des einzelnen Menschenwesens, und die die Gotteswaltung in der Geschichte der Völker und Nationen und in hervorragendster Weise in der Geschichte Israels begleiten; Wunder, die sich in der Vergangenheit Israels vollzogen, und die in Israels spätester Zukunft sich vollziehen werden, sie alle will dieses "כל נפלאותיך" nicht beim Namen nennen, sondern als den Ausfluß der Vorsehung, als die Werke des einen, ewigen Gottes anerkennen. — Ebenso will dieses „בכל לבי" sagen, daß unser Sänger den verschiedenartigen wunderbaren Gnadenbezeigungen der wunderwirkenden Allmacht, ob sie sich nun im einzelnen oder allgemeinen kundgeben, Verständnisinnigkeit bewahrt, und daß seine Herzenssaiten auf all die Töne gestimmt sind, die unter den Griffen der wundertätigen Gotteshand im Leben des Einzelnen und im Geschichtsleben Israels, eine wunderbare Harmonie bildend, vernehmbar werden. —

Mit all meinen Herzensstimmungen, die von "מות לבן" begleitet, vom Grabe des Sohnes zu den Gräbern hingesunkener Völker- und Tyrannengrößen sich fortpflanzen, danke ich Dir, Gott. So will ich deine Wunder alle erzählen.

3) אשמחה ואעלצה בך In Dir mein Jubel. Es ist nicht der Fall meiner Feinde und meine persönliche Rettung, was mich jubeln macht, sondern es ist das Bewußtsein, daß in diesem Falle und in dieser Rettung dein Wille sich vollzieht. Unsere Weisen fügen hinzu: בך בתורתך בך בישועתך „durch Dich, das ist durch

[1]) מס׳ יומא נ״ב

deine Lehre; durch Dich, das ist durch deine Hilfe". Diese Hilfe ist die Probe auf die Wahrheit deiner Lehre und das Zeugnis dafür, daß mein ganzes Leben mit seiner in der Zukunft Israels liegenden Bestimmung dieser תורה-Wahrheit dienen.

Auch der fernere Ausspruch der Weisen wird uns verständlich, der lautet: בך בכ"ב אותיות שבתורתך. Wie meine Lobesverkündigung der göttlichen Gnade, setzt sich auch meine Herzensfreude nach dem Alphabeth des תורה-wortes, Buchstabe für Buchstabe zusammen. Das ist die Sprache meines Dankes und meines Jubels. — [1])

4, 5, 6) בשוב — כי — גערת Wenn meine Feinde zurückweichen, so bist Du es, Gott, von dessen Antlitz hinweg sie straucheln und schwinden. — Was diese Feinde aus Prinzip — אויב — trifft, ist Vollzug eines nach Recht und Satzung gefällten Urteils. Du hast mir Recht verschafft, weil Rechtsgründe für mich gesprochen, und weil von dem Richterstuhle, auf dem Du sitzest, das Recht in seinem wahren, von Scheingründen ungetrübten Wesen — צדק — ausgeht. So im einzelnen, wo es meine Person betroffen, משפטי ודיני, wo es gegolten, mich als Jüngling über den Nationalfeind Israels, über den Riesen Goliath, siegen zu lassen und gegen die feindlichen Riesen im eigenen Lager, gegen Neid und Verleumdung in Schutz zu nehmen. Und so im allgemeinen, wo ganz Israel, durch deinen Arm aus Ägyptens Joch durch Meeresfluten hindurch gerettet, den Kampf gegen Amalek zu bestehen hatte, und wenn dieses Israel Geschlecht nach Geschlecht gegen Feinde des Rechts und der Wahrheit, gegen irre geführte Völker und ihre Tyrannen wird kämpfen müssen. — Für Völker, die die auf Recht und Sittlichkeit hinzielende Gotteswarnung nicht verstehen, und für den frevelhaften Gewalthaber, der sich den Unverstand der Völker zu nutze macht, hat die Geschichte kein dauerndes Blatt und kein bleibendes Gedenken שמם מחית לעולם ועד denn der Geist der Geschichte dient dem Gotte des Rechts.

7, 8, 9) האויב — וה' — והוא ישפט „Du löschst ihren Namen aus für alle Zeiten". — Was taten jene Völker und ihre Heroen der Gewalt und des Unrechts nicht alles und was werden sie nicht alles tun, um ihren Namen nur ja zu verewigen! Die einen wollten als Städteerbauer, die andern als Städteverwüster ihre Namen auf

[1]) Vgl. Ps. 25,2 משו"חט

die Nachwelt bringen. Als ob eine Welt, in der Recht und Wahrheit fehlen — Ewigkeiten zu vergeben hätte.

O Feind! dahin sind die Trümmer für immer, und die Städte, die du zerstörtest — verschwunden ihr Andenken — המה, das sind sie! Damit sind die גוים mitsamt dem רשע aus V. 6 bezeichnet. Zerstörung bahnt ihrer Ruhmesgier den Weg, über Ruinen von Menschen — Familien — und Volksglück führt dieser Weg dahin, und Trümmer läßt er als Spuren zurück, bis über die letzten Spuren der Hauch der Vernichtung dahinfährt — das sind sie in ihrem ganzen Wesen, המה! Ewigkeit wolltet ihr für euch? Ewig ist Gott und fest sein Richterstuhl für's Recht. — Recht fordert Gott für seine Welt. Der Rechtsgedanke צדק muß sich in der ganzen Gottesschöpfung תבל befestigen. Die Nationen sollen sich auf ihren eigenen, ihren weltgeschichtlichen Berufsarten entsprechenden Bahnen zu diesem Ziele hin entwickeln. Wie mein eigenes Geschick, so lenkt der Weltenherr das Geschick der Nationen, und so läßt Er die eine siegen, die andere unterliegen, nach Maßgabe rechtlich erwogener Ansprüche und Leistungen, erworbener Fähigkeiten und naturgemäß wirkender Volkskräfte. [1]) Der große צדק-Gedanke muß sich ausleben in ehrlichen, sozialen Lebensaufgaben — במישרים, in Kulturbestrebungen, die der Lehre des Rechts und der Wahrheit dienen. — Und Wahrer dieser Lehre ist Israel, und gesalbter König in Israel ist דוד, der Psalmist selbst.

Dieser König tritt mit dem Anrufe: האויב! aus seiner Burg heraus auf die Hochwarte der Völkergeschichte. [2]) Es ist ein erhabener Moment. Wir vernehmen den Ankläger der Pharaonen, der Alexander, der Nebukadnezar's, der Titusse und ihrer Epigonen in allen Zeiten, und wir sehen König David inmitten seines Volkes stehen und hören seinen Ruf: hier stehen wir bis an's Ende der Zeiten, mit uns, in uns der ewige Gott!

10, 11) ויהי ה׳ — ויבטחו בך Und Gott wird eine bleibende, starke Burg sein dem Gestoßenen, Bedrängten, und das ist Israel. [3]) Seitdem das Haus Gottes auf Erden, בית המקדש, in den Staub

---

[1]) Vgl. רד״ק u. s. ירושלמי ד״ה פ״א

[2]) Vgl. רד״ק

[3]) א״ר יוחנן כל מקום שנאמר דל דך עני ואביון מך בישראל הכתוב מדבר שאין ענוות זזה מהם משהרב בהמ״ק (מדרש שוחט.)

gesunken, trägt für Israel sein ganzer Zeitwandel den Charakter der „Enge" — צרה. בצרה mit dem eliminierten bestimmenden Artikel (הא הידיעה) weist auf die ganz Israel bekannte, von ganz Israel zu empfindende Beengung und Beschränkung seiner geistigen und politischen Entfaltung, auf die Not im Geistesleben hin. [1]) In diese Zeitperiode der צרה im höhern Sinne können einzelne Zeitabschnitte, Jahre — Jahrhunderte von ganz verschiedener Färbung hineinfallen. Es können mit den Kulturepochen die Zeitläufe — עִתּוֹת — wechseln, und der soziale Druck kann zeitweise der Freiheit und einem physischen Wohlergehen Platz machen. Dennoch wird für die Galuthzeit Israels die Generalbenennung צרה ihren Platz behaupten, und gerade für solche freiheitliche Zeitläufe, die den Charakter צרה, und mit ihm Israels Erinnerung und Hoffnung, leicht verwischen können, für die עִתּוֹת בצרה mit ihrem dem Bestande Israels gefährlichen Wechsel von Jammer und Glück ist die feste immer sich gleichbleibende Burg des Gottesschutzes — מ׳שגב ה׳ — so sehr nötig. — Dieses ויהי ה׳ משגב hat jedenfalls כלל ישראל so gut wie den Einzelnen, der sich in צרה befindet, im Auge. — Israel wird sicher diese Burg des Gottesschutzes finden. Das verbürgt ihm sein ganzer Erziehungsgang als Volk Gottes von den frühesten Ahnen angefangen. Mit Herz und Seele haben die Väter den Namen des ewigen, einzigen Gottes gesucht. Sie haben ihn gefunden und ihren Nachkommen übergeben, die in ihren Edelsten mit dem Leben eingetreten sind für die Wahrheit ihres Gottesbegriffes. Wer Dich, o Gott, so gesucht, und deinen Namen gefunden und geheiligt hat, der mag sich zu diesem Namen bekennen in der Zeiten Sturm und Not und in Dir, o Gott geborgen sein. [2])

12, 13) זמרו לה׳ — כי דרש Mit vollem Namen und in voller Siegesherrlichkeit tritt hier der Name Gottes, der auf Zion thront, hervor. Der große Begriff ציון hat sich, wie in der Geschichte so hier im Liede, hindurchgerungen durch die ruhmgierigen Feinde mit ihren Trümmern und durch die wechselreichen Zeiten mit ihren

---

[1]) Auch den Einzelnen betreffend bezeichnet בצרה die Not im allgemeinen, die keinem Sterblichen ganz fern bleibt, während mit עִתּוֹת die verschiedenartigen Zeitgeschicke, die die Not ausmachen und verschärfen, gemeint sind.

[2]) Vgl. שוח״ט wo es heißt: ויבטחו בך יודעי שמך מהיכן? מן לֹא עָזַבְתָּ דורשיך ה׳ Dieser Ausspruch scheint unsere Auffassung zu unterstützen.

Nöten. Auf ציון thront Gott! Singet nur euer Lied, traget nur die Kunde unter die Völker und gebet Gott zu erkennen aus seinen Werken und seinem Wirken.

"יושב ציון" ist der Name, den die "יודעי שמך" für Gott in der Geschichte Israels festgestellt [1]) und den sie als den Höhepunkt ihres Gott geheiligten Geistesschaffens und Herzenssehnens betrachten.

"לה' — יושב ציון" ist die Inschrift der jüdischen Nationalfahne, um die sich die in alle Länder der Erde hin zerstreute Israelsgemeinde zu scharen hat. — O, wie viele Hunderttausende der edlen Fahnenträger sind für ה' ישב ציון blutend hingesunken! Gott forderte es, daß ihr Blut vergossen werde, denn ohne, oder gegen den Willen Gottes wird keinem Menschen ein Haar gekrümmt auf Erden. Die "דורשיך ה'" hatten ihr Bekenntnis mit ihrem Blute zu besiegeln. Dies lag im Ratschluß Gottes, der, nach einem tief ergreifenden — Berichte der Weisen, auf das Martyrium R. Akiba's bezüglich sprach: כך עלתה במחשבה לפני. Die דורשי ה' ließ also der דורש דמים ihre Probe bestehen. [2]) Doch Er, der ihr Blut forderte, gedachte und gedenkt der דורשי ה', die ihr Blut hingegeben אותם זכר und derer, die dies Blut vergossen, denn vor Gott gibt es kein Vergessen לא שכח.

Diese Waltung Gottes schließt ein doppeltes in sich, das uns Menschen rätselhaft und einander widersprechend erscheinen kann. Doch sind dies eben Werke der Gotteswaltung, die עלילותיו heißen: Doppelwerke, die in Gottes Allweisheit ihren Ausgleich finden. [3]) Diese verkündet unter den Völkern! הגידו בעמים עלילותיו!

14, 15) הנני ה' — למען אספרה Das glorreiche Martyrium in Israel, das in seinen schaurigen Erscheinungen vor des Psalmisten Seele tritt, erweckt in ihm, dem königlichen Bannerträger des יושב ציון, den Gedanken, daß auch er als einzelner Mann und als Vertreter Israels verpflichtet sei für die große, heilige Sache seines Volkes,

---

[1]) Schon wegen dieses Zusammenhangs empfiehlt es sich יושב ציון auf Gott und nicht auf „die Bewohner Zions" zu beziehen.

[2]) Abweichend von der Auffassung des Wortes דרש als Einforderung des vergossenen Blutes zur Genugtuung wie in דמו הנה נדרש 1. B. M. 42,22 glaubte ich hier das Wort in seiner Bedeutung von fordern, verlangen nehmen zu sollen wie in 1. Könige 14,8. Ps. 58,15, Micha 6,5 u. v. a.

[3]) Vgl. 5. B. M. 22,14. עלילות u. Ps. 66,5 נוראעלילה, wo einerseits die Lüge des doppelsinnigen menschlichen Handelns, und anderseits die furchtbare Wahrheit im vielgestaltigen Wirken Gottes bezeichnet wird.

die die Sache seines Gottes ist, wenn es nötig, den Märtyrertod zu sterben. Und David durchlebt im Geiste jene Momente, in welchen er bis an die Pforten des Todes gelangt war, in welchen „Ströme der Unterwelt ihn geschreckt“ und in welchen ihn Gottes rettende Hand emporgehoben. Todesschatten senken sich auf die Saiten „Muth labbens“ nieder, und der Hasser Wüten macht die Hand erzittern, die in die Saiten dieses Instrumentes — מות לבן״, greift.

Da, indem der königliche Psalmist sich mit seinem eigenen Lebensgeschick dem Geschick seines an Märtyrern reichen Volkes so ganz zugesellt, kommt ihm sein Doppelwesen so ganz zum Bewußtsein, und es entringt sich ihm der Ausruf: חננני ה׳! Gnade und nochmals Gnade, o Gott! [1])

Es ist der Hilferuf, wie ihn Israel auf seinen Wanderungen, bald von den Ungeheuern der Wüste, bald von den Ungeheuern der Städte und Burgen verfolgt, so oft ausgestoßen und noch oft ausstoßen wird, bis ihm die offenen Tore der Zionstochter winken und es seine Heimat findet, und in der Heimat Gott, seinen Gott, der sodann der Gott der ganzen Menschheit ist. — Diese שערי בת ציון sind die Sehnsucht unseres Sängers. Dahin trägt ihn sein beschwingtes Lied, das — dort in Jubel ausklingt.

16, 17) טבעו גוים — נודע ה׳ An ganzen Völkern wie am einzelnen Frevler vollzieht sich die Wiedervergeltung. Das Verbergen des Netzes, רשת זו טמנו, ist eine Steigerung des Raffinements gegenüber dem Graben einer Grube: שחת עשו, und פעל כפיו ist das handgreifliche Werk des persönlichen רשע. Es gibt eine fein gesponnene Politik, die ebenso unmoralisch ist wie die grobe Tat des Ruchlosen. Gott straft beide an den Urhebern. Indem die Strafe als die natürliche Folge der Tat sich entwickelt, wirkt sie erziehlich und bessernd auf Personen und ganze Völker. Darin zeigt sich Gott nicht als strafender Richter allein, sondern auch als alliebender, ewiger Gott נודע ה׳, und darin liegt die große Lehre für die Mit- und Nachwelt הגיון סלה.

18) ישובו רשעים Da, wo die Vergeltung des Bösen ausbleibt oder doch dem Auge des Mitlebenden unsichtbar bleibt, gehen die Bösen dennoch nicht straflos aus. Es gibt ein Gottestribunal, dessen Rechtsspruch hinausreicht über die Grenzen des irdischen Daseins.

---

[1]) Vgl. אלשיך

Diesem Spruche entgeht der Schuldige nicht, und es drängt und treibt ihn mit verdoppelter Kraft zum Richtplatze der Seele hin: לשאולה.

Auch hier werden sündhafte Völker und einzelne Sünder unterschieden, רשעים und כל גוים שכחי אלקים, nur daß, zum Unterschiede von V. 16—17, hier in V. 18 die einzelnen רשעים den Volksgemeinschaften — גוים — vorangestellt werden. Irren wir nicht, so hat dies einen tiefliegenden Grund.

Verbrechen nationalpolitischer und sozialer Natur rächen sich in ihren Konsequenzen viel sicherer und schneller, wenn sie von einem Volke, als wenn sie von Einzelnen verübt werden. Eine Volkssünde ist nicht zu verbergen in ihren Wurzeln und bald und sicher zu erkennen in ihren Früchten. Die Stützen eines Staates haben die Wohlfahrt all der das Staatsleben bedingenden öffentlichen Institutionen zu tragen und müssen vollkommen gesund sein. Jede moralische Fäulnis bringt sie zum Zusammenbruch. Da gibt es keine Halb- und Viertelmoral, mit der der Einzelne — zur Not sich abfindet. Auch erweist sich die Geschichte, indem sie mit den innerhalb des Volkslebens zu Tage tretenden Tatsachen rechnet, als eine erbarmungslose Exekutivgewalt der Weltgerechtigkeit, vor der es kein Vertuschen gibt.

Darum stehen in V. 16—17 die Völker in vorderster Reihe und hinter ihnen steht der רשע mit seiner Einzeltat פעל כפיו. — Anders in V. 18. Hier handelt es sich um die Abrechnung, die der Schöpfer mit seinem Geschöpfe hält, und das Strafamt wegen der aus Gottvergessenheit vom Menschen an seinem Gotte begangenen Sünden ist nicht der irdischen Strafgewalt übergeben. Hier trifft die Selbstanklage Mann für Mann, und sie spricht lauter als das öffentliche Gewissen einer Gesamtheit, in deren Mitte es schützende, sühnende Elemente geben kann, die oft dem Auge der richtenden Mitwelt entgehen. In „שאול" haben die einzelnen רשעים den Vortritt, und ihnen folgen die גוים שכחי אלהים. —

19) כי לא לנצח ישכח כי לאלנצח. Den שכחי א׳ wird das אביון entgegengerufen. Ihr mögt Gottes vergessen, Gott vergißt des Elenden nicht. Wieder wird der einzelne אביון und die Hoffnung der Demütigen תקות ענוים neben einander genannt. Die von Gottvergessenen gedemütigten Bekenner des einzigen Gottes erhält einzig und allein ihre Hoffnung, "אותם זכר„, daß Gott ihrer gedenkt, und diese Hoffnung wird nicht für immer schwinden, wenn es auch Zeiten

gibt, in welchen sie getrübt wird. Mit dieser תקוה Gesamtisraels ist und bleibt der אביון, als welcher ja der Psalmist sich selbst mit begreift, unauflöslich verknüpft. Der gekrönte אביון stellt sich hiermit abermals in Reih und Glied zu seinem Volke und spricht es aus: Dein Gott ist mein Gott und deine Zukunft soll meine Zukunft sein!

20, 21) קומה ה׳ — שיתה ה׳ Wie im Bisherigen der Anschluß des Einzelnen an die Gesamtheit ins Auge gefaßt wurde, und der Sänger in diesem Zusammenschluß der Kräfte und im Aufgehen des Einzelindividuums in die Volksgemeinschaft eine Potenzierung und Gehobenheit der Einzelkraft erblickte, so findet in diesen Schlußversen unseres Psalms das Gegenteil statt. Es werden hier גוים auf אנוש, große Gemeinschaften auf die Einzelwesen — auf das schwächste Einzelelement der Gemeinschaft, auf das sterbliche, leidende Menschenwesen zurückgeführt. — Leicht überhebt sich der zur höhern Stufe eines Volksdaseins emporsteigende Einzelne. Aus dem stillen Kämmerlein des selbstrichterlichen Gewissens flüchtet so Mancher in die Öffentlichkeit, wo in der Weite des Raumes und des Interessenkreises das Gewissen dehnbar werden kann. Der Nationalstolz wird oft zum Hochmut, von dem das edle Menschenbewußtsein in die Tiefe sinkt. — Was hatte und was hat Israel, das in seine Einzelglieder aufgelöste Israel, nicht alles von diesem Hochmut einer sich bevorzugt dünkenden „Rasse“ und Nationalität zu erdulden!

Gegen diesen Völkerstolz ruft der Psalmist den ewigen Richter des Menschen auf. — Vor Deinem Angesichte, Gott, mögen Völker gerichtet werden. Da bekunde sich zunächst der Mensch in seinem wahren Wesen und Werte und — trotze nicht! Ehrfurcht vor dem Ehrwürdigen und die Erkenntnis, daß eine wahrhafte Volksgröße sich aus einzelnen Menschenwerten zusammensetze, und daß für Menschen- und Staatengebiete die Gotteserkenntnis der einzige Wertmesser sei — das ist der große edle Wunsch, den der König Israels für die Völker hegt. Dies ist das Gebet des gekrönten — אביון für die hoffenden und immer wieder hoffenden ענוים. —

Es ist Israels Hoffnung, daß dieses Gebet vor Gott Erhörung finden werde! סלה

Kap. 10.

Allgemeines.

Fast von sämtlichen Erklärern wird dieser Ps. als die Fortsetzung und Ergänzung des vorigen Ps. 9. aufgefaßt. Abgesehen

davon, daß dieser Ps. 10. nicht mit einer besondern Überschrift versehen ist, bestätigt diese Auffassung der ganze Inhalt des Kap. Auch hier dringt der Psalmist in die Denkweise des Frevlers ein und legt diese mit harten Worten, die mehrfach an die in Ps. 9. gebrauchten Ausdrücke erinnern, bloß. — Wir werden in die Werkstatt geführt, in der die Pläne des Bösen und die Waffen zu dessen Ausführung geschmiedet werden.

Wieder wird die Gottvergessenheit als die Grundursache bezeichnet, die den Hochmut und die Ruchlosigkeit bewirkt. „Gott sieht nicht!"

Sodann — wie in Ps. 9. — das Gebet: Du siehst es ja, o Gott! So zeige, erhebe deinen Arm. — Wenn der Sänger, wie dies in Ps. 9. der Fall war, auch hier von Anfang an den einzelnen Dulder und das Volk der Dulder, ישראל, zusammen in Schutz nimmt vor dem Manne und dem Volke der Gewalt und der gesetzlosen Willkür, oder vielmehr sie beide in den Schutz des erhabenen Gottes stellt, so tritt doch die nationale Tendenz erst in V. 16 deutlich hervor.

„Gott ist König immer und ewig, verschwunden sind die Völker aus seinem Lande!"

Mit diesem Ausrufe hat sich der König der Zukunft in Israel auf seinen Posten begeben, und vor der Gottesresidenz in Jeruscholaim proklamiert er den Weltenkönig, vor dem sich alle Völker, auch die, die sein Land überflutet hatten, beugen sollen. — Nochmals werden die Bedrückten und Elenden — die עֲנָוִים, von denen im einzelnen die Rede war, ins national Jüdische übersetzt und zuletzt, ganz wie in Ps. 9, das Recht Gottes dem Trotze der Sterblichen auf Erden gegenüber gestellt. Damit endet der Psalm.

Einzelnes.

1) לָמָה ה' Eine Frage und V. 13 nochmals eine Frage: עַל מָה warum? weshalb? das sind Fragen, die schon unsere Weisen [1]) bedenklich gefunden haben, selbst wenn sie ein König David an die göttliche Vorsehung richtet. Im Grunde hat unser Psalmist schon im vorigen Ps. 9. seine volle Beruhigung und Sicherheit gefunden in der gerechten und gnadenvollen Gotteswaltung. Diese selbst wurde und wird nicht in Frage gestellt. Allein nachdem das im

---

1) מדרש שו״חט

Geiste der תורה abgeklärte Glaubenswort ausgesprochen worden, wird uns der innere Gedankenstreit, das früher verschwiegene Raisonnement mitgeteilt, das jenem klaren, sichern Worte vorausgegangen, oder doch hätte vorausgehen können. Zur unerschütterlich festen אמונה gelangt man nicht auf dem Wege des Raisonnements. Allein wenn die אמונה im Innersten des Herzens sicher geborgen ist, dann darf dem Zweifel, der in der Seele des ungläubigen, traditionsfremden Zweiflers aufkommen könnte, ein Wort geliehen werden. Ein solches Wort haben wir in unserem „למה“ und „על מה“ vor uns. Die Frage wird gewagt, damit der רשע in seinem Stolze die Antwort vernehme und der Sterbliche nicht trotze.

2, 3, 4) בגאות רשע — כי הלל רשע — רשע כגבה אפו Der Stolz, der den Reichen, Mächtigen sich überheben läßt über den Armen, Schwachen heißt גאוה. Es ist die Entartung eines an sich edlen Mannesgefühls, ein Stolz, der anstatt im gerechten Bewußtsein eines sittlich starken, verdienstvollen Selbstes, in der eitlen Eingenommenheit für sich selbst wurzelt. Das ist der Stolz der Tyrannen, der, dieses und jenes durch Ränke und List geschaffene historische Vorrecht für sich in Anspruch nehmend, das Recht des Schwachen und Bedrängten mit Füßen tritt, das ist der רשע, dem „מזמות“ das System an die Hand geben, den Nebenmenschen zu verfolgen. „יתפשו“ Dieser Plural umfaßt schon im voraus den רשע, der in V. 3. und den רשע, der in V. 4. folgt. Die ganze hier aufgezählte Serie von רשעים wird mit diesem Wunsche יתפשו bedacht.

Der zweite רשע gibt sich den Anschein, als ob seine Gottesleugnung und sein gegen den Gottesglauben gerichteter Hohn nicht die Frucht seiner ungezügelten Sinnenlust תאות נפשו, sondern das Ergebnis seiner Philosophie wäre, und er rühmt sich „הלל“ dieser freigeisterischen Ungebundenheit. Er ist ein Freibeuter und segnet sich dafür „ברך“.

Der dritte רשע in der Serie zeigt sich endlich in seiner wahren Gestalt. Er philosophiert nicht, er scheidet nicht zwischen Unrecht an Menschen und Untreue an Gott, er forscht nicht nach historischen Privilegien רשע כגבה אפו בל ידרש „Hochnasigkeit“ ist sein ganzer Freibrief, „Es ist kein Gott“ — seine ganze Wissenschaft!

5) יחילו דרכו Haben uns die Vv. 2, 3, 4 in — בגאות רשע כי הלל רשע — רשע כגבה אפו die Wege des Bösen gezeigt, so haben wir auch zugleich erfahren, daß diese Wege im Grunde nur ein

Weg sind: der hochnasige Eigendünkel. Daher vielleicht das כתיב וקרי des Wortes דרכו, das als Plural gelesen und als Singular geschrieben ist.

Allein diese „Wege“ glücken, [1]) und sie glücken zu jeder Zeit בכל עת, auch, ja gerade zu Zeiten, die für die Elenden und das bitter verfolgte Israel "עתות בצרה" (V. 1) sind. In der unnahbaren Höhe und fern vom geistigen Gesichtskreise des רשע, des Gesetzlosen, ist Deine Rechtswaltung, o Gott. Mit diesem ihm stets nahen Glücke und diesen ihm stets fernbleibenden hohen Strafgerichten facht er, der רשע, seine Gegner zu einer innern Gärung an. [2])

6, 7, 8, 9, 10) אמר בלבו — אלה פיהו — ישב — יארב — ודכה Vom im Herzen aufkeimenden Gedanken bis zum Lügenwort und Trugschwur, die diesen Gedanken und die eigene Herzenssprache fälschen, und bis zur ruchlosen Tat, die auch der gleißnerischen Sprache entbehrt, entsteht der רשע mit seinem verbrecherischen Tun vor unsern Augen. Wir sehen ihn und sein gequältes Opfer. Und ist dieses Opfer demütig ודכה, es mag sich bücken und winden, es fällt dennoch in seine Klauen, denn er, der רשע, versteht es, sich ebenfalls zu ducken und zu bücken ידכה, so daß das Opfer fallen muß.

11) אמר בלבו Das אמר בלבו von V. 6 wird hier durch ein zweites אמר בלבו ergänzt. Wir sollen den ganzen Gedankenapparat des רשע kennen lernen. Gott hat vergessen das, was Er gesehen; — Gott hat es nicht sehen wollen und darum sein Antlitz weggewendet; nein, Gott sieht überhaupt nicht, denn es gibt ja keinen sehenden Gott! שכח — הסתיר — בל ראה לנצח Dies die traurige Stufenleiter der Gottlosigkeit.

12, 13, 14, 15) קומה ה׳ — על מה — ראתה — שבר זרוע רשע ורע Der mächtige Aufruf an den Allmächtigen 'ית will den unbändigen, Gott verhöhnenden Stolz des Feindes von Sitte, Gesetz und Recht niederschmettern. Er tut dies, indem er den Feind von seinen in V. 11 gezeichneten drei Positionspunkten verdrängt und in den Abgrund schleudert, in welchem der Böse in seiner Kraft gebrochen, das Böse aber vernichtet wird. — Der רשע sprach "שכח אל", David ruft: אל תשכח ענוים; der רשע sprach ferner "הסתיר פניו",

[1]) Wir folgen in der Übersetzung des Wortes יחילו von חול der Ansicht Raschi's mit Hinweis auf Hiob 2,11 und II. Sam. 3,29.

[2]) Vgl. (משלי כ״ט ח׳) אנשי לצון יפיחו קריה

David ruft: אמר בלבו לא תדרש; der רשע sprach endlich: בל ראה לנצח und David ruft: ראתה und תביט! Dabei gedenkt unser für die Opfer des רשע eintretender König dieser Opfer mit der Bezeichnung עניים und ענוים in einem und demselben Worte. David weiß, wer diese Opfer sind, wo und wie im Laufe der Zeiten das Lamm sich bergen und niederdrücken wird, um dem Sprung des „Löwen" zu entgehen. David schaut im Geiste die in Städte= und Länderghetti's eingepferchten, zu Land und zu Wasser gehetzten Kinder seines Volkes — er sieht es und ruft sein תביט — ראתה Du, o Gott, siehst es gewiß.

Du bist רואה und mehr, du bist מביט und duldest so lange Zeit עמל וכעס das Unheil und die Kränkung deiner Gottesherrlichkeit, weil Du nicht bist wie ein Mensch, der Zeit und Ort wahrnehmen muß, um zu strafen, weil ja die Macht Deiner Hand hinausreicht über aller Zeiten Grenze, und weil es ja diese Deine Hand ist, die עמל וכעס heimzahlt "לתת בידך". — Die Gotteshand gegen den Frevlerarm: שבר זרוע רשע ורע und gegen den Frevel selbst. Zerbrich den Arm des Bösen, und die Bosheit möge schwinden aus der Welt תדרש רשעו בל תמצא.

16) ה׳ מלך Der Gott des Rechts und der Vergeltung ist König auf immer und ewig! Darum hält Er zurück mit seinem strafenden Zorn. Darum sieht Er es so lange mit an, wie חלכה und חלכאים wie die Wanderscharen der Jahrtausende, wie das verwaiste Israel — wie sie von Feinden mörderisch umstellt werden. Wie David über seine Feinde, die Feinde seines Landes, triumphiert wird ja Israel triumphieren über die Bösen und das Böse, und sein Land wird einst — nach all den Wanderzügen der חלכאים sein eigen, und Israels Siegesruf ertönt welterfüllend, weltbezwingend: ה׳ מלך עולם ועד!

17) תאות ענוים שמעת Solcher Gottessieg und der Wiederbesitz des gottverheißenen Landes war die Sehnsucht der so sehr und so lange Bedrückten. Du hast aus all dem Klagen und Flehen des von allen Seiten gestoßenen, verwaisten Volkes dies eine tiefe, heiße Herzenssehnen heraus vernommen und hast es erfüllt den in ihrem wahrhaften Glücke wahrhaft Demütigen, den ענוים, die hier zum ersten Male im Psalm so geschrieben wie gelesen werden. — Bei der Größe ist Bescheidenheit in ihrem wahren Wesen zu finden. Heißt es ja auch von Gott: במקום גדולתו שם ענותנותו Israel zeigt

sich groß im Glücke und bescheiden, sage und schreibe: bescheiden! Darum ist mit ihrem Könige ihr Herzenswunsch nicht die Rache, nicht der Untergang ihres grimmen Hassers, sondern das Verschwinden des Hasses und des Unrechts, damit, wenn Gott einzieht in seine Residenz und Ihm gehuldigt wird von alten Eilanden und Völkern "ה׳ מלך עולם ועד" diese Huldigung komme aus geläuterten Herzen ohne Trug תדרש רשעו בל תמצא. — So groß und edel sieht der König sein Volk, mit dessen Geschick sein eigenes verknüpft ist, so weiten Herzens, daß es als חלכה auf den weiten Wanderungen so vieles eingebüßt, nur nicht die Liebe zur Menschlichkeit und zur Menschheit. תכין לבם תקשיב אזנך Richte Du, o Gott ihr Herz und vollbringe diese Läuterung, und so horch auf die Regung dieses Herzens. Mache und erhalte, Gott, dies dein Volk groß und edel, damit bei allen Leiden und Verfolgungen die eine Sehnsucht sein Wünschen und Hoffen beherrsche und die eine Wahrheit alle seine Düsterkeit des Daseins erhelle: ה׳ מלך עולם ועד! So betet Israels König. Und er betet weiter;

18) לשפט יתום ודך zusammen fassend Einzelleid und Einzelweh mit dem großen Nationalweh, Hilfe heischend und vor allem Recht fordernd für die Waise und den Bedrückten, damit auf Erden Freiheit werde und Recht, und der der Erde entstammte Sterbliche nicht fortfahre, mit tyrannischer Gewalt Unrecht zu üben an Einzelnen und an einem ganzen Volke.

Es ist dies dieselbe Mahnung an die Menschen, die am Schlusse des Ps. 9 an die Völker gerichtet war. Unser Ps. 10. hat in herrlichen Nachklängen die dem Instrumente "מות לבן" entschwebten Töne an unser Ohr — in unser Herz getragen.

Kap. 11.

Allgemeines.

Wir haben in Ps. 10. die Antwort vernommen, die sich der Psalmist auf die unter "למה" und "על מה" aufgeführten Bedenken gegeben, die in ihm hätten aufsteigen und mit „Warum?“ und „Wieso?“ die Gerechtigkeit Gottes in seiner Waltung in Frage stellen können.

Hier haben sich diese „Fragen“ zu einem Vorwurf verdichtet. Doch dieser zur Verzweiflung und zur Gottesleugnung führende

Zuruf kommt aus dem Munde anderer, und David ist es, der mit seinem בה' חסיתי „In Gott bin ich geborgen" die Philosophie der Furcht mit ihrem weisen "נודו„ „fliehe!" von vornherein abweist. Wer sind nun diese mit ihrem Rat so bereiten Andern? Sind's die Feinde? Dann klingt der Unterschied zwischen רשעים und ישרי לב (V. 2) in ihrem Munde sehr befremdlich. Sollten es diese Feinde bis zu der Selbstironie gebracht haben, die von David geprägte Bezeichnung als historisches Faktum gelten zu lassen und gegen David auszuspielen? Wir halten dies für unwahrscheinlich. [1])

Sind's aber die Freunde David's, die ihm, die seiner Seele (איך תאמרו לנפשי) das "נודי„ „fliehe" zurufen? Dann wären dies recht bedenkliche Freunde, die auf eine Seelenverwandtschaft mit David wenig Anspruch hätten. Auch läßt die Anrede איך תאמרו לנפשי, die an das רבים אומרים לנפשי in Ps. 3, 3 anklingt, nicht auf Freunde schließen. — Es werden wohl jene — Schwachen gewesen sein, die ohne jede Festigkeit im Willen und Charakter mit jeder Glückswende ihre Gefühle wechseln und weder als Freunde noch als Feinde zählen können. Mit diesen setzt sich der Psalmist auseinander, weil er solche Schwäche der Schwachen für sich und sein Volk für eine große Gefahr hält. — Wir können sogleich hinzufügen: Hierin hat die Geschichte Israels zu allen Zeiten dem mutigen, Gott vertrauenden König Recht gegeben. Von des Zweifels Blässe angekränkelt, kann kein Mann und noch weniger ein Volk bestehen. —

Erfrischend und aufrichtend wirkt auf uns der entschiedene zuversichtliche Ton, in welchem von V. 4. ab die Antwort auf die unerbetene bange Fürsorglichkeit erfolgt. Laßt ihr nur den ewigen Gott sorgen. Er 'ית hält die Augen offen. Er prüft, lohnt und straft, und seinem Blicke entgeht kein Wesen, auch nicht der im Kleide der wesenlosen Furcht sich verbergende Unglaube. Tugend, Recht und Geradheit — sie brauchen nicht zu zagen; sie dürfen dem Gottesblicke begegnen, denn dieser Blick ist die Liebe. —

Einzelnes.

1) למנצח Die durch קרי וכתיב bewirkte doppelte Zahlform in נודי נודו wird von den Erklärern mehrfach gedeutet. Immer

[1]) Obwohl dies die Meinung Sachs's in seinen „Psalmen" ist.

wird, entsprechend dem "לנפשי„ der Plural sich auf die Seele und ihren Verbündeten beziehen müssen. Nach einem kühnen Midrasch-worte wäre dieser Verbündete Gott selbst. [1])

Nach Kimchi begreift die gebrauchte Mehrzahl Geist und Körper des Psalmisten in sich, und nach Raschi will dieser Plural "נודו„ das Volk Israel mit seinem König David zusammenfassen und beiden das Vertrauen auf eine gottverheißene Zukunft aus dem Herzen nehmen und den verzeifelten Gedanken der Weltflucht geben. — Bei der Solidarität mit seinem Volke, zu der unser König bei jeder Gelegenheit sich bekennt, hat die Meinung Raschi's viel Wahrscheinlichkeit, daß, wie es hier geschieht, alle die Mattherzigen, die die Macht des positiven Glaubens und Hoffens nicht kennen, König David beim Worte nehmend, ihm zurufen: nun, so entfliehe du mitsamt deiner erträumten National-zukunft aus dem Reiche der Wirklichkeit in das der hohen Idealität, in dem kaum ein Vogel für seinen Fußballen den Boden findet. Vielleicht ist es gestattet bei der Erklärung dieses immerhin schwierig bleibenden "נודו הרכם צפר„ noch an eine andere Bedeutung der Worte נודו und צפר zu denken. Die Wurzel נוד bedeutet auch „trösten" [2]) und "צפר„ das im Aramäischen „Morgen" bedeutet, hat sich in dieser Bedeutung auch in der hebräischen Sprache ein-gebürgert. So in Richt. 7, 3: מי ירא וחרד ישב ויצפר מהר הגלעד Wer fürchtet und zagt, der kehre eiligst am frühen Morgen vom Berge Gilead zurück. Dort wird יצפר in seiner doppelten Bedeutung an-gewendet und will es sagen: der Furchtsame benütze den auf dem Berge früh sichtbaren Morgenanbruch, um dem Vogel gleich zu enteilen. — Ebenso heißt es in Jech. 7, 7. באה הצפירה אליך יושב הארץ בא העת קרוב היום מהומה ולא הד הרים Des Morgens Grau bricht an über dich, o Landbewohner! die Frist ist um, der Tag der Bestürzung ist nahe, doch nicht das Jauchzen der Berge! An beiden Stellen wird der Morgen mit den Bergen in Beziehung gebracht, denn auf

---

[1]) ד"א מהו הרכם צפור? א"ר אחא בשעה שגלו ישראל היו או"ה שמחים עליהם להגלותם ממקומם, „נוד" אין בתיבאלא נודו, כלפי מעלה וכלפי מטה אמרו, כלפי מעלה אמרו (משלי כ"ז) בצפור נודדת מן קנה כן איש נודד ממקומו ואין איש אלא הקב"ה שנא' (שמות ט"ז) ה' איש מלחמה ואין מקומו אלא בהמ"ק שנא' (סי' קל"ב) זאת מנוחה עדי עד (מדרש שוח"ט)

[2]) Vgl. Hiob 2, 10; Ps. 69, 21; Jes. 51, 19; Jer. 15. 5.

den Bergen wird der Morgen am frühesten und — in frohen Zeiten — mit Jubel begrüßt. So gebraucht auch der Prophet Joel (2,2) das Bild: כשחר פרש על ההרים „wie das Morgenrot über die Berge gebreitet."

Nach der angeführten Etymologie des Wortes dürfte es sich daher empfehlen die Stelle so aufzufassen, daß David von gegnerischer Seite zugerufen wird: Suchet doch aus eurem Dunkel nach eurem gerühmten Berge zu entfliehen, wo euch doch der Morgen anbrechen soll: oder: tröstet euch mit eurem „Bergmorgen" da oben!

Passend fährt in diesem Sinne der folgende V. 2 fort: „Denn die Bösen spannen den Bogen . . . um im Finstern Redliche zu treffen לירות במו אפל לישרי לב. — [1])

2, 3) כי הנה — כי השתות Nach Raschi und Kimchi spricht hier der König, und die Selbstbetrachtung, der er Ausdruck gibt, soll V. 4. . . ה' בהיכל einleiten. um alle, die ihm ihr "נודי„ zugerufen, in ihrer sündhaften Mutlosigkeit zu treffen und auf die allwaltende Vorsehung zu verweisen. Nach andern Erklärern bilden Vv. 2, 3. die Fortsetzung des mit "נודי„ begonnenen Zitats und wir vernehmen bis V. 4. die Worte der Frager, welchen sodann der Psalmist mit seiner Antwort entgegentritt. In der Sache selbst macht dies kaum einen Unterschied.

In jedem Falle wird die Frage: "צדיק ורע לו רשע וטוב לו„ aufgeworfen und wird das Problem zu der Lösung gebracht, die einzig und allein dem möglich ist, der "ה' בהיכל קדשו„ unerschütterlich glaubt und in Gott, der „den Gerechten prüft und den Bösen und Gewalttätigen haßt", sich geborgen fühlt, sodaß "בה' חסיתי„ den Kernpunkt seiner Lebensweisheit bildet. — Die Frage spitzt sich zu der großen Befürchtung zu: „denn die Grundpfeiler werden gestürzt; der Gerechte, was hat er erwirkt?" Wenn Bösewichter den Frommen, Gerechten überfallen und töten, so ist dies ein Unglück, und häufen sich die Fälle, so ist's ein großes Unglück für das Land, in

---

[1]) Wir verhehlen uns nicht, daß es befremdlich klingt und kaum zuläßig ist, צפר schlechthin mit „Morgen" zu übersetzen. Allein das deutsche Wort kann für das, was im Geiste der hebr. Sprache liegt, nicht als Kriterium gelten. יצפר heißt: den Morgen erlauschen, und צפר = der Vogel, kann sehr wohl seinen Namen davon erhalten haben, weil er den frühen Morgen mit seinem Liede begrüßt. Immerhin wäre demnach הרכם צפר ein Zuruf an die Seele, als ein den Morgen erlauschendes Wesen nach dem Berge zu eilen.

dem Recht und Gesittung herrschen und das mit allem Aufgebot seiner Rechtsgewalt solche Frevel zu ahnden hat. Da hat sich die Autorität des Gesetzes zu erproben, und das in allen redlichen Herzen lebendige Rechtsbewußtsein wird diese Autorität unterstützen. Das Beispiel der Gerechten im Lande wird dem Rechtsgedanken zum Siege verhelfen über Frevel und Gewalt.

Doch wie, wenn das Rechtsbewußtsein selbst im lange andauernden straflos geübten Rechtsbruch getrübt wird; wenn im Lande nicht nur Unrecht geschieht, Raub und Mord vorkommen, sondern wenn sie planmäßig betrieben werden, wenn Bösewichter „in aller Ruhe ihren Bogen spannen und kunstgerecht den Pfeil auf die Sehne legen," כוננו חצם על יתר, um im Dunkel nicht etwa dieses oder jenes Opfer, nein, um „die Redlichen" überhaupt zu treffen לישרי לב, wenn der ganze Boden wankt, auf dem das Recht steht, und die Pfeiler stürzen, die es stützen sollten — was hat da bei solcher Verderbtheit, die das Unrecht zum Recht erhebt, was hat da der Gerechte mit seiner Lehre und seinem Leben noch zu wirken? השתות — Die Grundpfeiler. Der ganze Weltbau ruht vom Tage der Schöpfung an auf einem „אבן שתיה", den Gott seiner Welt zum Grundpfeiler angewiesen. Dieser greift hinab bis in der Abgründe tiefsten Tiefe wie das Recht, von dem der Psalmist gesungen: משפטך תהום רבה! Gott wollte eine auf dem Grunde von Recht und Sittlichkeit ruhende Welt. [1]) Derselbe אבן שתיה, dieser Stein der Grundveste bildete nach der Tradition die Grundlage, auf der die heilige Lade im Allerheiligsten der Gotteswohnung ruhte. Samuel und David hatten מימות נביאים ראשונים diesen Grundstein entdeckt und ihm seine Weihe gegeben auch für die Zeit, da das ארון הקדש durch Nebukadnezar nach Babel entführt, oder durch König Josias an Ort und Stelle in die Tiefe versenkt sein würde. Der Stein ragte mitten im Allerheiligsten drei Finger hoch empor und diente während der Zeit des zweiten Tempels dem Hohepriester bei seinem Dienste am Versöhnungstage zur Basis des Opfergeräts. [2]) Dem Volke aber sollte diese שתיה שממנה הושתת העולם zum Zeugnis dafür dienen, daß Israels Welt des Heiligen und Allerheiligsten auf derselben Basis zu beruhen habe wie die von Gott geschaffene Natur-

1) Vgl. משו"הט תהלים י"א und ירושלמי פסחים פ"ד
2) S. סוטה דף מ"ה und יומא פ"ה מ"ב

welt, und daß, welche Verheerung immer Feindeshand im קדש הקדשים unseres Volkes anrichten möge, dennoch das Urgestein einer gottgeschaffenen, erhabenen, sittlich rechtlichen Welt in dies קדש הקדשים hineinrage. Auf diesem Gestein hat sich die Welt gefestet, und aus diesem wächst Israels heilige Offenbarungswelt heraus. Werden diese "שתות" zerstört, so wankt der heilige Welt- und Mikdaschbau in seinen Grundpfeilern, der heilige Dienst des כהן הגדול hört auf, und der Mund des Zeugnis gebenden צדיק verstummt. — Diese Auffassung des Begriffes שתות in seiner symbolischen Bedeutung gehört eigentlich in das Bereich des דרוש; sie berührt aber das historische Wirklichkeitsleben unserer Nation so nahe, daß nüchterne Kommentatoren wie Kimchi sie in den פשט herüber genommen haben. Wenn die Korruption den ganzen Rechtsboden des Staates und der Gesellschaft unterwühlt, so daß alles Hohe und Erhabene, alles, was Natur und Offenbarung geheiligt, niederstürzt, und alle Zeugnisse schweigen, was soll dann der Zeuge, der צדיק, und — wie das Midraschwort [1]) so kühn und wahr hinzufügt — was wirkst Du selbst, צדיקו של עולם?

4) ה׳ בהיכל קדשו Ob die Gottesanwesenheit sich zwischen Cherubim im heiligen Tempel offenbart oder von den Himmelshöhen aus sich unsichtbar kundgibt, Gottes Thron ist unwandelbar. Des Gerechten Unglück und des Ungerechten Glück, es ist kein Versehen des Weltenlenkers. Es sind dies die Prüfungen, die die בני אדם bestehen sollen.

5) ה׳ צדיק יבחן Und der Gerechte wird die ihm von Gott geschickten Prüfungen bestehen und in ihnen die bessernde Hand des Vaters in den Höhen erkennen. Ihn, den צדיק, wird das Bewußtsein aufrichten und festigen, daß sich ihm sein Gott liebend und strafend, prüfend und veredelnd zuwendet, während den Bösewicht, der die Gewalttat liebt, der Haß seines in seiner ewig reinen Gottesnatur verkannten Gottes trifft — שנאה נפשו. —

6) ימטר Die Gottesstrafen bleiben für die רשעים nicht aus, und so vielgestaltig sie vom Himmel kommen, sie sind das entsprechend gefüllte Maß für ihren Geschickeskelch, die natürliche Konsequenz ihrer Handlungen. Sie, die רשעים, wollten einen Erziehungsgang durch Gottes leitende Hand und eine Bestimmung nach Gottes Ge-

---

1) מדרש שוח״ט

setzeswort nicht anerkennen und nur dem Glücksungefähr der vergänglichen Minute untertan sein. Nun, so sei ihr ganzes Glück ein Ungefähr, eine Gunst des Augenblicks — des Jahrzehntes —, und ihre Bestimmung sei die Vernichtung. Was für die רשעים vom Himmel herabregnet, füllt mit richtigem Maß den Becher in ihrer eigenen Hand: ימטר . . מנת כוסם.

7) כי צדיק ה׳ Dem אוהב חמס von V. 5 steht hier der צדקות אהב gegenüber, und dem עיניו יחזו in V. 4 entspricht ישר יחזו in unserem Schlußvers. Gut ist das, was Gott sieht und in die Erscheinung treten lassen will. וירא אלקים כי טוב. — Und wieder: Dasjenige im menschlichen Tun ist ישר und entspricht in grader Linie der von Gott geforderten und gewollten Menschenwürde, was den von Gott geliebten Sittlichkeitsgeboten, צדקות, in's Angesicht sehen darf ישר יחזו פנימו [1]). Gottes Blick ruht auf seinen Geschöpfen, und der Mensch, das selbstbewußte Geschöpf, blickt denkend, sich selbst erhebend und adelnd zum Schöpfer auf. Wo diese Blicke einander begegnen, da spiegelt sich eine Welt der Sittlichkeit, und da pulsiert ein gottgefälliges, sittliches Leben.

Gott sieht und will vom Menschen — gesehen werden. Darum schuf Er die hohen Ideale. In diesen ahnen, erkennen, schauen wir Gott!

Kap. 12.

Allgemeines.

Auf dem „achtsaitigen" Instrument begleitet der Psalmist seinen — die Überschrift abgerechnet — aus acht Versen bestehenden Psalm. Es ist, als ob der Sänger mit jedem der Verse eine besondere Saite berühren wollte.

In der Tat enthält jeder einzelne Vers in diesem Psalm einen in sich abgeschlossenen Gedanken, und am Schlusse erst gewahren wir, daß der Psalm eine Haupttendenz habe, der sich die Einzelideen einfügen wollen. רם — זלות, Hoheit — Gemeinheit, dies sind die beiden einander entgegengesetzten Punkte in der moralischen Welt. Die Wahrheit trennt sie, die Lüge verbindet sie. Ob Heuchelei und Verleumdung das Wort der Treue fälschen und den glatten Weg der treulosen, verräterischen Tat anbahnen, ob dichterische Schön-

---

[1]) Vgl. רד״ק

heit die Sinne täuscht, so daß sie das Reine vom Unreinen und das Wahre vom Falschen zu scheiden nicht vermögen, ob im sozialen Leben Treue und Glauben schwinden, und der Mensch dem Menschen zum Spielball irdischer Gewinnsucht herabsinkt, oder ob eine nebelhafte Gottes- und Weltanschauung der Fantasie der Menschen götterhafte Höhen und Gestalten vorgaukelt — es ist Lüge, und die Lüge ist gemein. In einer Welt, in der die treuen Männer fehlen, ist nicht Raum und kein Boden zur Entwickelung von Virtuosen der gottgefälligen Liebestat, גמר חסיד — פסו אמונים. — Die Lippenkünstler im Handel und Gewerbe und die Meister des Wortes in der Kunst und Wissenschaft, sie sind gleich verwerflich und verderblich, wenn nicht im Innern der Kern der Wahrheit ruht, und das Wort nicht aus diesem Kern herauswächst.

Solchen „Meistern" formt sich der Geistesinhalt nach der Worthülle, und diese ist erborgt von selbstgeschaffenen Idealen der Ästethik und dient oft, im Gegensatze zu diesen, verbrecherischen Zielen des Nutzens. Solche Meister kennen keinen Schöpfer und Herrn, der sie meistert.

Ihnen wird (V. 6) gegenübergestellt die lautere Wahrheit, wie sie mit den Gottessprüchen zur Erde gesandt werden, wie sie in der Veredlung aller zur Erdenwelt bestehenden Beziehungen des Menschen ihre läuternde Kraft bewähren sollen. Uns stehen diese in Spruch und Gebot sich offenbarenden Gotteswahrheiten im Mittelpunkte unseres Denkens und Wirkens, und alle unsere Beziehungen zu Gott und den Menschen erhalten aus ihnen ihr Recht, ihre Richtung und ihr Ziel.

Anders die רשעים, die Gesetzlosen. Diese umgehen den von Gott für's moralische Leben eingesetzten Mittelpunkt: תורה in weitem Bogen סביב רשעים יתהלכון, und es besteht kein inniges festes Band, das sie mit ihren Lebensbeziehungen zu diesem Mittelpunkt zwingend hinzieht. Für sie, die רשעים, ist der Mittelpunkt nicht gegeben und die Peripherie ihres Lebenswandels nicht sicher umschrieben. Auf solchen Gleisen nun stoßen die Gegensätze: Hoheit und Niedrigkeit, auf einander und sie mischen sich im trüben Lichte des Truges und der Täuschung. Dies in kurzem der Inhalt unseres Psalms, dem entsprechend die einzelnen Verse sich ganz natürlich gliedern.

Einzelnes.

2) הושיעה ה׳ Es ist der Appell an den Gott der Liebe und des Rechts, von dem der Schlußvers des vorigen Psalms gesungen: כי צדיק ה׳ צדקות אהב ישר יחזו פנימו!

Der Psalmist hat ein Geschlecht im Sinne, aus dem der Heroismus der selbstlosen, frommen Liebestat ausscheidet, weil die Unterstufen zu solchem hervorragenden Heldentume, die Männer der treuen Pflichterfüllung, fehlen. Nur eine Zeit, in der die Menschen im allgemeinen, בני אדם, sittliche Vervollkommnung anstreben, kann Männer oder doch einen Mann von sittlicher Vollendung erziehen. Ist aber dieses Streben in der Zeit nicht zu finden, und nimmt die Niedertracht seinen Platz ein, dann ist für den חסיד kein Platz. Er hat geendigt bevor er beginnen kann, גמר חסיד. — Das Pflichtmäßige, שורת הדין, ist Vorbedingung dessen, was לפנים משורת הדין über die Pflichterfüllung hinaus geht. So wahr es nun ist, daß so gut wie die Zeit ihren Mann, auch der Mann seine Zeit bildet und beeinflußt, so kann dies nur stattfinden, wenn in den Zeitgenossen die Vorbedingung zu solcher Bildung und die Empfänglichkeit für diesen Einfluß vorhanden. Wo aber aus dem Volke das Rechtsbewußtsein geschwunden und Treue und Glauben vernichtet sind, da ist das Verständnis dahin für die Prinzipien der rigorosen Rechtlichkeit und die Empfindung der hingebungsvollen Menschenliebe, deren Träger und beispielgebender Lehrer der חסיד sein wollte. [1]) Bei dieser Klage hat, wie es scheint, dem Psalmisten nicht nur seine eigene Zeit vorgeschwebt, und sie gilt nicht allein dem ihn umgebenden engern Kreise, aus dem ihm soviel Täuschung und Treubruch erwachsen sind.

Die Klage gilt fernern Zeiten und Geschlechtern, und das traurige Bild des Widerspruches zwischen Herz und Mund, Wort und Tat, das in dieser Klage entrollt wird, findet nicht Raum im Rahmen eines einzelnen Volkes, da es eine Geistesrichtung zum Gegenstande hat, der ein großer, geistig bevorzugter Teil der Menschheit viele Jahrhunderte lang gehuldigt. — Auf diese Allgemeinheit deutet das „מבני אדם" hin, das das Verschwinden der von אמונים gehüteten Wahrheit und Wahrhaftigkeit nicht aus dem Kreise des jüdischen Volkes, sondern aus dem der „Menschenkinder" beklagt.

---

1) Diese Auffassung findet wohl ihre Bestätigung in einem Verse in Micha 7, der lautet: אבד חסיד מן הארץ וישר באדם אין

אמון (sing. von אמונים) bedeutet die nach fest stehendem Grundsatz in Einheitlichkeit fortgeführte Selbsterziehung, die Charaktere bildet, indem sie den einzelnen Eigenschaften Zusammenhang und beharrliche Stetigkeit verleiht, im Gegensatze zu jenen Naturen, die der geradlinigen Konsequenz entbehrend in allerlei unberechenbare Verkehrtheiten verfallen. Klagt ja schon Mosche das götzendienerische Volk mit den Worten an: כי דור תהפכת המה בנים לא אמן בם „Ein Geschlecht der Verkehrtheiten sind sie, Söhne, in welchen nichts zuverlässig Beharrliches ist." (V. 32,20)

Diese Wandlung der Gesinnung je nach augenblicklichem Stimmungswechsel hat darin ihren Grund, daß das Gerede die Gesinnung ersetzt und von wirklicher Gesinnung keine Rede ist. [1])

3, 4, 5) שוא ידברו — יכרת ה׳ — אשר אמרו Die Lüge im kleinen und großen, als Sklavin des materiellen Nutzens und als Herrin getäuschter Phantasten, hier, auf dem Lebensmarkte mit doppelter Zunge und geteilten Herzen um Geld und Gut, um Ehre und Leben feilschend und dort, in den Hallen sinnbetörender Künste im Schönheitskleide prunkend, da wie dort glatt und verderblich, und mitten drin die Wahrheit, um ein Gottesgericht flehend — das ist

[1]) Folgende Talmudstelle ist geeignet, auf die אמונים, die zuverlässig Vertrauenswürdigen und Vertrauenden, ein klares Licht zu werfen. Sie lautet:
משחרב בית המקדש בטל השמיר ונופת צופים ופסקו אנשי אמנה מישראל שנאמר הושיעה ה׳ כי גמר חסיד כי פסו אמונים מבני אדם א״ר יצחק אלו בני אדם שהם מאמינים בהקב״ה דתניא ר׳ אליעזר הגדול אומר כל מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר אינו אלא מקטני אמנה וכו׳. (סוטה מ״ח)
„Seitdem der h. Tempel zerstört worden hat aufgehört der „Schamir" und der Honigseim im Geschmack der Speisen, und sind verschwunden die Männer des Vertrauens aus Israel, wie es heißt: Hilf o Gott! denn der Fromme ist dahin, denn geschwunden sind die Getreuen aus der Mitte der Menschenkinder. Hierzu meint R. Jizchak: Das sind jene Menschen, die wahrhaft glauben an den allheiligen Gott. Also lehrte nämlich R. Elieser, der Große: Wer in seinem Korbe ein Stück Brot hat und dabei furchtsam sagt: ja, wovon werde ich aber morgen essen? Der gehört zu den Kleingläubigen usw. (Sota 48). Diese Stelle enthält außer dem Bericht historischer Tatsachen noch einen symbolischen Hinweis auf den Zusammenhang derselben.

אנשי אמנה — Treue und Glauben sind die Bedingungen des friedlich rechtlichen Verkehrs im gesellschaftlichen Leben. „Der wahre Frieden unter den Menschen beruht aber auf dem Frieden aller mit Gott." Die Bruder-

das Bild, das uns diese drei Verse mit mächtigem Zauber vor unsere Seele rücken.

Mit einer Genialität, die dem Seelenforscher und dem Schrifterklärer zugleich alle Ehre macht, hat R. Jizchak Eramah ז"ל dieses Bild in seinen großen Zügen erfaßt und es aus dem engen Rahmen einer schlichten die Untugend der Lügenhaftigkeit verurteilenden Hauspostille herausgehoben. Die Worte Eramah's lauten in der Übersetzung:

„Siehe, da der Sänger, von heiligem Geiste erfüllt, die lange sich hindehnenden Zeiten betrachtete, in welchen unser Glauben verdrängt und beseitigt sein und von gewissen Seiten gegen die in unserer Hand geborgenen תורה der Einwand sich erheben wird, daß sie, diese תורה, nicht vermöge uns seelisch zu retten und zu erheben, wie sie ja, im Gegensatze zu andern Bekenntnislehren, auf die Seele und das Geistesleben bezügliche Verheißungen und Strafandrohungen nicht bestimmt hat — von dieser Betrachtung ausgehend betete der Sänger für uns. Er ruft Gottes Hilfe an, daß Er ית' uns seine Gnade nicht entziehe, obwohl der fromme, hervorragend erhabene und edle Mann in unserer Mitte fehlt, um dessentwillen Gott Wunderzeichen beweisen sollte, wie einst in der Vorzeit. David klagt:

---

liebe, wie sie durch Gottes Wundermacht und sein Gebot dem Menschen ins Herz geschrieben ist, und dazu die Ergebung in das von Gott beschiedene Geschickeslos und die innere Zufriedenheit mit demselben — sie sind es, die Neid und Mißgunst bannen, die Vertrauenssicherheit erzeugen und אנשי אמנה erziehen.

שמיר war das von Gott gereichte Wundermittel, mit dem der Baumeister die zum Mikdaschbau dienenden Steine zerschnitt und mit dem die Namen der zwölf Bruderstämme in die Edelsteine eingegraben wurden, die der כהן גדול im Heiligtum auf seiner Brust trug.

Bruderliebe und Gottesverehrung sollten dem Menschen durch ein und denselben Griffel der von Gott verliehenen Kraft vorgezeichnet sein. Dazu kam נופת צופים der Honigseim, den die Genügsamkeit und Zufriedenheit — איזה עשיר השמח בחלקו — dem Lebensgenusse unvermerkt — wie Schamirschrift — beimischten.

Als nun die Beiden: שמיר und נופתצופים dem Volke mit seinem מקדש verloren gingen, da schwanden auch die אנשי אמנה aus seiner Mitte, und es kehrte die Kleingläubigkeit ein, die durch die Sorge um den kommenden Tag die Freude mit dem heutigen verkümmert, jene Schwachheit, in der der Mensch seinem Mitmenschen mißtraut, weil er das Vertrauen auf die Vorsehung nicht kennt und das Bewußtsein seiner eigenen Vertrauenswürdigkeit eingebüßt hat. —

כי פסו אמונים מבני אדם und bezieht diesen Mangel an Wahrhaftigkeit auf jene allgemeine Weltanschauung, die ihre Bekenner nur darin Wert und Bedeutung erblicken läßt, was der Lust und dem Vergnügen und der Erfüllung genußsüchtiger Wünsche dient. Der Sänger wirft jenen Wahrheitsfeinden vor "שוא ידברו„ daß sie eine eigene Kunst ond eine verblendende Sprache dazu erfunden und verwenden, trügerische Vorstellungen von Gott und Welt mit einem Kleide zu umgeben, das von der Sophistik oder der Dichtkunst entlehnt ist, und daß sie diesen sophistischen oder dichterischen Wahngebilden auf dem Katheder oder auf dem Parnaß eine weltbeherrschende Stelle einräumen. בלב ולב ידברו ruft der Sänger diesen Fälschern zu, die Empfindungen für Hohes, Edles und Wahres heucheln, die sie nicht hegen, nicht hegen können, weil sie im Grunde ihres Herzens der die Sinne umschmeichelnden Schönheit anstatt der Wahrheit Altäre errichten und dem sinnlich Vergänglichen anstatt dem Ewigen opfern." [1])

Wie ganz anders nimmt sich, in solchem Lichte geschaut, Klage und Gebet unseres Sängers aus. Als Anwalt der Wahrheit geißelt er den Lügner, und als Liebling der Poesie schützt er ihr schönes Gewand vor schöngeisterischem Mißbrauch. Was aus diesem Verse spricht, ist nicht eine wohlfeile Pastoralweisheit. Dazu sind diese Verse zu knapp und zu tief. Es ist die Weisheit, die nicht auf Erden ihren Ursprung und nicht in der Zeitlichkeit ihre Grenze hat.

---

[1]) וז״ל מהר״י עראמה ז״ל: הנה המשורר כשנסתכל ברוח קדשו על הזמנים הארוכים שאמונתנו גלה וסורה וקצתם טוענין עלינו שזאת התורה אשר בידינו לא תספיק להושיע את נפשותינו כמו שלא יעדה גמול ועונש רוחני כשאר הדתות 'התפלל עלינו ואמר הושיעה ה' ועניננו על הסדך ועל אמתך שכבר גמר הסיד מקרבנו אשר תעשה בו ובזכותו את האותות בימי עולם . ואמר כי פסו אמונים מבני אדם על כללות העולם אשר לא ישקיפו בכל עניניהם אלא למה שיתמלא בו רצון תאותם והשוקותיהם, שוא ידברו יאמר כן על רוב טענותיהם שהם מדברים שוא ובטל אלא שמהליקין אותו ביופי המליצה ונעימות תחבולות החכמות ועכ״ז בלב ולב ידברו כי אע״פ שמדברים בפיהם דברים שנראה מהם שהם מודים או הפצים ביראה ועבודה . לבם לא נכון עמם כי הם המחזיקים בעניינים המדומים הזמניים כאשר יוכלון שאת: (מהר״י עראמה הובא בספר תהלים עם שלשה בתים וכו' הנקראים בשם הכולל „מקדש מעט" מזמור י״ב)

Wir vernehmen hier eine von der Zionsburg aus gerichtete Absage an die noch fernen Zeiten mit ihrem die Schönheit vergötternden Helenismus und an die noch fernern mit ihrem die Gottheit verschönenden Madonnenkultus. — Wir vernehmen die Verurteilung jener Männer, deren Lippen die Lehre der Liebe künden, während ihre Hände die Scheiterhaufen anzünden, der Männer, die den ausziehenden Kriegern Heiligenbilder einhändigen, während sie daheim Raub, Mord und Schändung, begangen an unschuldigen Männern, Frauen und Kindern, sanktionieren — — — — — — — — —.

Nicht dem kleinen Betrüger gilt es hier, der die gefälschte kleine Münze geschickt verausgabt, sondern dem großen, der sie in der Werkstätte der öffentlichen Korruption prägen läßt. Jenen Despoten gilt es, die den ganzen, echten Goldbarren der Wahrheit mit dem Schutte eines zertrümmerten Staates — einer zertrümmerten Welt — zudecken möchten, damit die Wahrheit verstumme, wenn Despotenlug und Pfaffentrug das große Wort führen: ללשוננו נגביר מי אדון לנו!

Die stolze, hohle Welt, die sich anstatt auf dem Granitblock der Warhrheit, auf den Schaumbergen der Phrase aufbaut, wird mit diesem יכרת ה׳ כל שפתי חלקות getroffen. — לשון מדברת גדולות. Die Phrase — die frömmelnd, geistschillernde, dämonisch packende oder an zierlichen Verskettlein dahin schreitende Phrase, die bald den Himmel stürmt und bald ihn anschmachtet, die die moralische Fäulnis mit trügerischer Kulturtünche überdeckt, die Phrase, die bald realistisch foppt und feilscht und bald zu den idealistischen Schwindelhöhen der egyptischen Pyramide oder des griechischen Olymps oder des römischen Doms emporsteigt, sie soll vernichtet werden, weil sie nichtig ist und ihr die vom ewigen Gotte stammende Wahrheit fehlt.

6) משד עניים Druck und Elend, das Werk der Lüge und des Verrats — Gott sieht es. Gott hört das von der Erde aufschreiende Blut der unschuldig Gemordeten, und Er erhebt sich, dem Rechte und Heile den festen Bestand zu sichern בישע אשית, den man durch leere Worte, durch lügnerischen Hauch hat ersetzen wollen. Über den Gräbern der in נוב ע״ה״כ der in der Priesterstadt Nob niedergemetzelten כהנים erhebt sich ein Protest der unglücklichen Verratenen gegen den wortgewaltigen Verräter, und diesem Proteste schließen sich die Klagen und Verwünschungen der Tausende und aber Tausende an, die im Laufe der Zeiten dem Menschen mordenden und die Menschenwürde vernichtenden treulosen Wortbruch, den Tyrannen mit der Kultur-

phrase im Munde zum Opfer fallen werden. Mit dem Worte "עתה„ wird alles, was gewesen ist und was werden soll, zum gegenwärtigen Momente vor Gottes Blick, und mit "יאמר ה׳„ bekundet der „Meister auf dem Achtsait" seine prophetische Schau. [1])

Es soll und wird ein positives Menschenheil, ein "ישע„ nach göttlicher Norm fest begründet werden, dessen Sein und Nichtsein nicht mehr von selbstherrlichen Systemen und ihren hochklingenden Worten abhängt. Wahrheit sei die Seele in dem Geist und Wort verkörpernden Tatenleben. Diese Seele sei der reine Abglanz der Gottesoffenbarung, den der Hauch der Lüge nicht trübe. —

7) אמרות ה׳. Nicht schöner kann das "יאמר ה׳„ aus V. 6 illustriert, und nicht schärfer können die אמרות טהורות zu den "שפתי חלקות„ in Gegensatz gebracht werden. Es ist lauteres Edelmetall schon im Erdschacht, in dem es gefunden wird, außerdem siebenfach geläutert.

Einst — so erschaut der Prophet זכריה das Ende der Galuthzeiten für Israel — einst erweckt Gott das strafende Schwert gegen jenen Gewaltigen, dem Gott seine Herde überlassen, und der sich als ein selbstherrlicher „Sozius" des Allmächtigen gedünkt, [2]) "חרב עורי על רעי ועל גבר עמיתי" und der Gott der Erlösung läutert den Rest seines Volkes wie man das Silber läutert "וצרפתים כצרף את הכסף" (Secharja. 13 7—9). Nun, dieser Läuterung singt der Psalmist sein Lied, und er nennt das Mittel, durch das der Läuterungsprozeß bewirkt wird "בעליל לארץ„. Das Mittel besteht in der Ausrottung des Lügenwortes aus dem Munde der Falschen und Feilen. Jenem Tage gilt der Psalmgruß, von dem später gleichfalls der Prophet Sacharja (ebend. V. 4) gesprochen: „Und am selben Tage werden sich die Propheten schämen, jeder seines Gesichtes halber, da er prophezeiht, und werden sich nicht mehr in härene Mäntel kleiden, um zu täuschen". [3]) — So rein die Gottessprüche sind und so hehr und erhaben über Irrtum und Fehl, sind sie doch angewandte im Erdenwirken בעליל לארץ sich erprobende Lebensweisheit und verlieren

---

[1]) Vgl. רד"ק

[2]) Man denke an den stolzen Ausruf Pharao's: לי יאורי אני עשיתיני und an Nebukadnezars Selbstvergötterung: אעלה על במתי עב אדמה לעליון (יחזקאל כ"ג וישעי' י"ד)

[3]) Vgl. Seforno.

durch die Prüfungen, die sich auf Erden vollziehen, nichts an ihrer Reinheit.

8) אתה ה׳ Ob dieses Gebet um Schutz und Hut sich auf die אמרות טהורות und das כסף מזקק in V. 7 (Ibn Esra) oder auf die עניים ואביונים in V. 6 (Raschi und Kimchi) beziehe, bleibe dahingestellt. Im letztern Falle wäre mit Rücksicht auf das אשית בישע die Singularform 3ter Person תצרנו an ihrem richtigen Platze. In der Sache wird durch die erwähnte Verschiedenheit der Auffassung nichts Wesentliches geändert. Die אמרות טהורות bezwecken ja eben שד עניים zu verhindern. מן הדור זו kann auf das nahe liegende zeitgenössische Geschlecht des Psalmisten exemplifizieren und in דואג ואחיתופל die Vertreter des "ללשוננו נגביר" treffen, zugleich aber auch in die entfernt liegende Zukunft hinausgreifen. Jedes korrupte Geschlecht, und wenn es auch erst zur Zeit Secharja's und in noch späterer und spätester Zeit lebt, ist dem prophetischen Sänger als דור זו gegenwärtig. Vielleicht soll sogar die abweichende Form: הדור זו für הדור הזה den doppelten Charakter von Gegenwart und Zukunft anzeigen.

9) סביב רשעים Wir haben bereits oben das Umkreisen des Wahrheitszentrums, wie es die רשעים vollbringen, zu würdigen gehabt. Wir haben auch gesehen, wie und warum bei solchem Kreisen, das nicht durch einen festen Kern und seine ausstrahlende Anziehungskraft geregelt, das also ein "יתהלכו", das Kreisen eines Irrsterns ist, wie da die Gleise von "רם" und "זלות" sich kreuzen und verwirren. — Nur wenn die אמרות ה׳ die Regulatoren des menschlichen Denkens, Empfindens und Handelns sind, kann sich ein unwandelbarer Wertmesser für Hoheit und Niedrigkeit des Lebens bilden. Ohne diese gibt es nur imaginäre moralische Werte, deren Steigen und Sinken von der Stellung abhängt, die der Mensch seinen Gottheiten, Gold, Ruhm und Macht in der Sphäre seiner Anschauung anweist. Wer Gott nicht dient, dient den Göttern

So mag es auch sein, daß hier die Ruhmeshöhe durch ein Wort bezeichnet wird, das zugleich an das im Staube kriechende Gewürm erinnert: רם רמה. — Sie sind einander nahe verwandt in einem Geschlechte, in dem der חסיד fehlt, und aus dem die אמונים geschwunden sind. Unwillkürlich werden wir da an das Wort des gefeierten, von der Gloriole der Tragik umgebenen ungarischen Dichters (Petöfi) erinnert, das in der Übersetzung lautet:

„Was ist der Ruhm? Ein Regenbogenlicht, Ein Sonnenstrahl, der sich in Tränen bricht!“ Nun, der Ruhm, der um den Preis zahlloser Tränen erworben, sich auf שד עניים und אנקת אביונים gegründet, dieser Ruhm wird mitsamt seinen Helden von unserem königlichen Sänger von der Zionsburg aus als זלות לבני אדם verdammt. —

Kap. 13.

Allgemeines.

Dieser Psalm 13 ist von manchen Erklärern im Zusammenhange mit dem folgenden Ps. 14 aufgefaßt werden, so daß unser Psalm als eine Einleitung zum folgenden gelten kann. [1]) Wir möchten, indem wir uns im ganzen dieser Auffassung anschließen, der Tendenz unseres Psalms dennoch den Grad der Selbständigkeit wahren, der ihr naturgemäß zukommt. —

Der Psalmist will die Leidensgeschichte unseres Volkes zeichnen. Die viermalige Exilierung Israels und die zweimalige Zerstörung des Gottestempels sind ihm dabei gegenwärtig, und er gedenkt der Völker, die Israel all dies Leid zufügen sollten, ohne sie mit Namen zu nennen. Babylonien Medien, Griechenland und Rom — und in der Mitte Israel als Spielball von dem einen zum andern, und der Wortführer dieses Israel ruft zu Gott empor: Ewiger! bis wohin? und wie lange noch?

Auch hier wie an andern Stellen geht der Psalmist von seinem eigenen so wechselhaften, durch feindselige Verfolgung getrübten Lebensgeschicke auf das seines Volkes über. Die Übergangspunkte werden in unserm Psalm leise angedeutet und im folgenden immer deutlicher zum Ausdruck gebracht. „Erleuchte mein Auge, daß ich nicht des Todes entschlafe!“ und „daß der Feind nicht sage: ich habe es über ihn vermocht!“ (4,5.) Erleuchtung nach innen und Schutz nach außen — um diese beiden Momente bewegt sich des Königs Gebet, so weit es seine eigenen innern und äußern Verhältnisse umfaßt. Ganz dieselben Momente treten nun auch da hervor, wo, wie dies im folgenden Psalm geschieht, sowohl der Angreifer als der Angegriffene generalisiert und die im einzelnen und in der Selbsterforschung gewonnene Seelenerkenntnis in potenziertem völkerpsychologischem Sinne auf die Volksseele angewendet wird.

---

[1]) Vgl. Hirsch.

Einzelnes.

2, 3) עד אנה ה׳ — עד אנה אשית Hier liegt wieder die Auffassung des דרוש so nahe, daß auch die Meister des פשט, Raschi und Kimchi, sie sich angeeignet haben.

R. Jizchak sagte; Maß für Maß. Der Allheilige g. s. E. sprach es aus: Weil ich viermal auszurufen hatte "עד אנה„ bis wohin?" darum werdet ihr einstens eurer Klage mit viermaligem עד אנה Ausdruck geben. Ich sprach: Wie lange noch weigert ihr euch meine Gebote und Lehren zu hüten? (II. 16,28) wie lange noch soll dies Volk mich noch erzürnen und wie lange werden sie mir nicht glauben? (IV. 14,11) wie lange soll es dieser bösen Gemeinde hingehn, daß sie gegen Mich aufreizen? (IV. 14,27.) So werde Ich euch nach einander in die Gewalt von vier Reichen geben, und ihr werdet viermal "עד אנה„ „wie lange noch" rufen: Wie lange, Ewiger, willst Du mein vergessen auf ewig!" „Wie lange willst Du mir dein Antlitz verbergen!" „Wie lange soll ich mit meiner Seele zu Rate gehen müssen!" „Wie lange soll sich mein Feind über mich erheben!" (Ps. 13).

Wie lange willst du mein vergessen — in Babylonien. Wie lange willst Du mir dein Antlitz verbergen — in Medien. Wie lange soll ich mit meiner Seele zu Rate gehn — in Griechenland. Wie lange soll sich mein Feind über mich erheben in Edom! (Midrasch schocher tow Ps. 13) [1])

Wir ersehen hieraus, wie die Weisen des Midrasch an den Herzenstönen unseres Psalmisten die Pulsschläge unseres nationalen Geschichtslebens in seinen hervorragenden Perioden abgezählt und die Klagerufe der so oft Exilierten aus dem langgedehnten davidischen Seufzer "עד אנה„ heraus vernommen haben.

---

[1]) א״ר יצחק מדה כנגד מדה, אמר הקב״ה לפי שאמרתי ארבעה פעמים עד אנה אף אתם עתידים לומר ארבעה פעמים עד אנה: אני אמרתי עד אנה מאנתם לשמור (שמות טז) עד אנה ינאצני (במדבר י״ד) ועד אנה לא יאמינו לי (שם) עד מתי לעדה הרעה הזאת (שם) כך אני עתיד למסור אתכם ביד ארבע מלכיות ואתם אומרים ארבעה פעמים עד אנה : עד אנה תשכחני נצח , עד אנה תסתיר פניך ממני , עד אנה אשית עצות , עד אנה ירום אויבי עלי : עד אנה תשכחני — בבבל , עד אנה תסתיר — במדי , עד אנה אשית — ביון , עד אנה ירום אויבי — באדום: (מדרש שוחר טוב מזמור י״ג)

Zunächst sei nun hier auf den Unterschied zwischen den Fragepartikeln עד אנה und עד מתי [1]) aufmerksam gemacht. Bekannt ist hierüber, daß mit עד אנה die Frage in räumlicher und gradueller, mit עד מתי aber die Frage in zeitlicher Beziehung gestellt wird. Damit ist jedoch wie es scheint die diesbezügliche wechselweise Anwendung der beiden Fragepartikeln in der h. Schrift nicht begründet. Am auffallendsten tritt dieser Wechsel hervor in IV. 14. wo in V. 11 zweimal עד אנה gebraucht wird, während in V. 27 עד מתי steht. Irren wir nicht, so hat dies im folgenden seinen Grund. "עד מתי„ fragt nach einer Zeitgrenze. Darum wäre diese Form der Fragestellung unpassend, wo die Frage in unmittelbare Berührung mit Gott tritt. Es darf also nicht heißen: עד מתי ינאצני, denn Gott ist nicht ein Mensch, der die Zeit wahrnehmen muß, um zu zürnen und seinen Zorn fühlen zu lassen. Gott ist ewig und braucht nicht einer Verjährung der Schuld oder einer sonst eintretenden Ohnmacht im Strafvollzug zuvorzukommen. Am Platze ist da die Frage: עד אנה ינאצני. Bis wohin, bis zu welchem Grade sollen sie mich erzürnen, daß meine Langmut es trage?

Wo hingegen das Fragewort mit Menschen, in unserem Falle mit der Gemeinde, in direkte Verbindung gesetzt wird, da wird es mit Recht עד מתי heißen. Daher עד מתי לעדה הרעה הזאת. Wie lange noch soll es dieser bösen Gemeinde hingehen?

Sehr wohl begründet ist auch das עד אנה מאנתם לשמור in II. 16,28. Dort häuften sich die Gotteszeichen bei מרה, beim שלו und beim מן; rasch hinter einander lernten die entmutigten, zweifelnden Israelskinder die erhaltende und rettende Wundermacht Gottes kennen, und bei alldem wollten sie bei der allerersten Gelegenheit, da es galt in der Sabbatheiligung das neu gewonnene Vertrauen zu erweisen, sich selbst Vorsehung sein. Daher: עד אנה bis zu welchem Grade soll dieser Unglaube reichen, und was muß noch geschehen, um ihn

[1]) Vgl. Seforno zu IV. 14, der folgendes erklärt:
עד אנה ינאצוני , עד איזה גבול מהבזוי אסבול שיבזוני , ועד אנה לא יאמינו בי עד איזה גבול מהנפלאות אעשה קודם שיבטחו בי וישענו על דברי:

zu bannen? [1]) Unser Psalmist hat nun aus seiner eigenen Bedrängnis in die Drang- und Notperioden seines Volkes hinaus schauend seine beklommene Brust mit einem vierfachen "עד אנה" erleichtert.

Da stand vor seinem Geistesblicke גלות בבל. Es sollte das erste und darum um so bitterer empfundene Exil Juda's sein. Zwar hatte Gott durch seinen Propheten der Zeitdauer dieses Galuth im voraus ein Ziel gesetzt; doch wirkte die tyrannische Wut Nebukadnezars, „des Schlächters vom Norden" — wie ihn Jirmijahu genannt [2]) so lähmend auf das in die Gefangenschaft geschleppte Volk, daß es unter dem Drucke ächzend glaubte, Gott könne seiner Verheißung und seines Volkes vergessen — für immer. Der Schmerzensruf: "עד אנה תשכחני נצח" entspricht der verzweiflungsvollen Stimmung Israels im גלות בבל. Er lautet: Bis zu welchem Grade sollen diese Zeichen des Verlassenseins steigen, als ob Gott sein Volk für immer vergessen wolle? Das zeitliche "עד מתי" stünde hier mit "נצח" in begrifflichem Widerspruche und wird darum nicht angewendet.

---

[1]) Sehr bezeichnend ist das ואתה ה' עד מתי in Ps. 6, wo die Frage nach dem vorausgegangenen רפאני ה' כי נבהלו עצמי ונפשי נבהלה מאוד sagen will: Ich bin ein an Leib und Seele gebrochener Mensch. Du aber bist der ewige Gott. Wie lange willst du nun, o Gott, mich, den Menschen, solche Qualen ertragen lassen? Treffend und tief ergreifend schließt sich dann dem Gebete . . שובה ה' חלצה die Begründung an: כי אין במות זכרך בשאול מי יודה לך Ich bin als Sterblicher des Todes gewärtig; vielleicht bin ich morgen nicht mehr unter den Lebenden, die Dich, ewiger Gott, preisen können, darum — hilf heute noch!

Vielleicht hat auch die folgende Erklärung der Frage: עד מתי einiges Recht auf Berücksichtigung.

Wir finden nämlich (Ps. 79) noch eine Form für diese Fragestellung an Gott u. z. עד מה ה' תאנף לנצח, was dem sachlichen "מה" entsprechend bedeutet: Was soll aus der Sache werden, wohin soll die Sache führen? Nach einer bekannten, allerdings die Substantiva betreffenden Regel verwandelt sich bei Suffixbildungen das am Ende des Wortes stehende 'ה in 'ת wie in חכמה=חכמתי, תלונה=תלונתי u. תלונותי Ebenso kann מתי aus מה entstanden und für מהי eingetreten sein. עד מתי würde demnach bedeuten: Bis zu welchen mich betreffenden Dingen.

Wir finden auch das Wort substantiiert wie in ויעבור מה (Hiob 13,13) es komme über mich was es auch sei, das unbekannte, unberechenbare Etwas. Mit עד מתי wäre dann gefragt: Bis zu welchen mich betreffenden unbekannten, unberechenbaren Dingen?

[2]) Jer. 46,20.

Wie sehr klingt diese Volksstimmung in Babel an die eigene persönliche Stimmung unseres Gottessängers in seinen leidvollen Tagen und Nächten an. War ja auch ihm, dem von der Hand des Propheten Gesalbten, für sich und die Nachkommen die Verheißung des Königsthrones verkündet, und mußte es ja auch ihm, dem bitter Verfolgten, aus seinem Ehe- und Seelenfrieden Gejagten fast scheinen, als wollte Gott seine durch Prophetenmund gegebene Verheißung für immer — נצח — vergessen.

עד אנה תסתיר פניך ממני Dieser Klageruf des Psalmisten findet — nach unserm Midrasch — seinen Widerhall im גלות מדי. In Medien mehr denn je bekundete sich die göttliche Vorsehung in tief verborgenen, dem Auge der Schwachgläubigen verhüllten Zeichen der Gotteswaltung. Ist ja diese הסתרת פנים in der Geschichte und im Namen der Heldin dieser Periode, in אסתר, verkörpert. [1])

עד אנה אשית עצות בנפשי Die ernste Zwiesprache mit der eigenen Seele über die teuren gefährdeten Seelengüter — David kannte sie aus jenen langen Nächten, in denen er in Höhlen und Klüften sich bergend allein war mit seiner Seele und seinem Gotte und da es galt, die Gottesleuchte der in die Irre getriebenen Seele zu erhalten.

So hatte in der Zeit der griechisch syrischen Herrschaft das mit dem Schwerte umworbene Israel vorwiegend um die ererbten Güter seines jüdischen Geistes und Wortes gegen den von allen Seiten einbrechenden Hellenismus zu kämpfen. Jüdischem Gesetz und jüdischer Sitte galt der Vernichtung drohende, mit allen Waffen der Verführung gerüstete Angriff, und "עצות בנפשי„ war das Losungswort im Kampf für Gotteseinheit und Sittenreinheit, das Wort, das die Makkabäer so heldenmütig eingelöst. Der Seelenrat wird in der Nacht gepflogen [1]) und wehe, wenn er vom Herzenskummer des Tages abgelöst wird יגון בלבבי יומם. — Mit Recht bemerken die Weisen, daß sich in solch traurigem Wechsel das biblische Fluchwort erfülle: בבקר תאמר מי יתן ערב ובערב תאמר מי יתן בקר (V. 28,67) „Am Morgen sprichst du: wer gäbe, es wäre Abend und am Abend: wer gäbe, es wäre Morgen.“ —

---

[1]) עיין חולין קל"ט אסתר מן התורה מנין ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא (דברים ל"א יח')

[1]) Vgl. אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי (Ps. 16,7).

עד אנה ירום איבי עלי Der Feind triumphiert, er erhebt sich über mich, der Starke über den Schwachen. Bis zu welchem Maße soll er dies tun dürfen, ohne mich zu vernichten. Soll dieser Feind, den Du, o Gott, als Geißel gebrauchst, über mich, meine Geschichte, meine Kultur und meine aus Gottes ewig geltendem Spruch fließende Lebensmission zur Tagesordnung übergehen dürfen, und bis an welches — Jahrtausend soll diese Tagesordnung der Übermacht reichen? Das ist die Frage, die mit der Eroberung Jeruscholaims und Zerstörung des Tempels durch Titus ihren Anfang genommen. Es ist dies die Gegenfrage der „Judenfrage", die seither trotz Scheiterhaufen und — Emanzipation nicht zum Schweigen gebracht ist. Es ist dies der Seufzer der jüdischen Nation im schier endlosen edomitischen Exil. Die Nation hat ihn von ihrem Könige David geerbt. —

4) הביטה ענני ה' Die Erleuchtung der Augen, um die der Psalmist bittet — האירה עיני — ist als Lichtspur des Gottesblicks — הביטה — aufgefaßt, und der Tod, den er fürchtet, ist nicht der leibliche Tod allein. Darum

5) פן יאמר איבי יכלתיו könnte mein Feind sagen: ich bin ihm beigekommen., und meine Bedränger könnten drob frohlocken, daß ich wanke. צרי יגילו כי אמוט dem einen Hauptfeinde ist es um meine physische Vernichtung zu tun, während den zahlreichen Bedrängern mein seelisches Wanken Jubel bereitet.

6) ואני בחסדך בטחתי Ich aber mit meinem körperlichen Sein und meiner Seelenkraft, ich habe auf Deine Gnade vertraut, und mein Herz empfindet es: deine Hilfe, Ewiger, wird kein Halbwerk sein. Lobsingen werde ich dem Ewigen, der eine volle, reife, Körper und Seele beglückende Heilesspende über mich beschlossen אשירה לה' כי גמל עלי! Nun, Israel hat von seinem König mit dem Seufzer auch den Trost geerbt. Dem אויב, dessen Losung ארדוף אשיג die Verfolgung und Vernichtung der jüdischen Rasse ist, sowie den zahlreichen Gegnern, die es auf das jüdische Geistesleben, auf das Schrifttum und das in diesem wurzelnde Glauben und Hoffen des Volkes von Sinai und Zion abgesehen haben — ihnen allen rufe das in seinem Väterglauben erstarkte und geeinte Israel zu: Ich will nicht wanken! und ich vertraue auf die Gnade meines Gottes für und für!

Kap. 14.

Allgemeines:

Wie wir bereits eingangs Ps. 13 bemerkt, bildet dieser Psalm die Ausführung der im vorhergehenden Ps. niedergelegten Ideen. Aus der Enge der eigenen persönlichen Verhältnisse heraustretend erweitert sich dem Psalmisten der Horizont seiner Betrachtung, die von Anfang an, also auch in Ps. 13, die Umrisse der spätern Volksgeschichte Israels mit ihren traurigen Übergängen von einem Galuth in's andere in ihr Bereich gezogen. Wenn wir auch in den Erlebnissen unseres Königs David und in den von innerer Verderbtheit zeugenden Vorgängen in seinem Land, dem er, zeitweise verbannt und verfolgt, fern bleiben mußte, wenn wir in den Einflüssen eines Doeg und Achitofel auf den kranken König Saul und seinen ungesunden Staat, auf Rechtsprechung und Betätigung der Volkskraft — wenn wir in alldem Material genug finden zum Aufbau unseres bittere Klage führenden Psalms, so weist doch dieser Psalm mit seinen im ganzen nur sieben monumentalen Sätzen auf größere, weitere Zeiträume, auf jene epochalen historischen Höhepunkte hin, auf welchen nichtjüdische, dem Gottesvolke feindliche Machthaber der Erde stehen werden. — Vom „נבל“ in V. 1 bis zu den „בני אדם“ in V. 2 „הכל סר“ und „כל פועלי און“ in V. 3—4. finden wir hier alles generalisiert, über das lokale Interesse hinausgehend. Ebenso deutet „אכלו עמי“ und „שם פחדו פחד“ in V. 4—5. auf fremdländische Gewalten. Ganz besonders aber zeigt der Schlußvers unseres Psalms „מי יתן — בשוב ה׳ שבות עמו“, daß dieser Sangesschwung den Gottessänger über all die Klüfte des Galuthlebens bis zum einstigen Hochziele Israels, zur גאולה שלמה hingetragen. Wir haben ja auch gleich anfangs Ps. 13., geleitet von unsern alten bewährten Meistern des פשט, in dem sich so oft wiederholenden „עד אנה“ die über die Galuthklüfte hinführende Seufzerbrücke erkannt. —

Bei aller Kürze des Psalms und bei all der Entrüstung und Schärfe, mit welchen er sich gegen die bösen Gewalten wendet, herrscht in diesem Psalm dennoch der lehrlich überzeugende Ton vor. Nicht die Vernichtung sondern die Erleuchtung der Übeltäter ist's, die der Psalm herbeiwünscht. Sind ja diese Übeltäter als כל פועלי און kollektiv aus den בני אדם herausgegriffen, und tritt ja ihr Werdegang im Lichte einer psychologisch wahren Betrachtung aus den Tiefgründen der menschlichen Natur zu Tage. —

Einzelnes.

1) למנצח „Es gibt keinen Gott" — das ist das Wort, das der Psalmist aus dem Herzen des Niederträchtigen, des נבל, heraus vernimmt. In Ps. 10,4. vernahmen wir dasselbe schaurige „Es gibt keinen Gott." Dort war dieser Gedanke das Ergebnis, zu dem der über Menschenrecht und Würde sich überhebende, nach dem Elend der Unglücklichen nichts fragende "רשע כגבה אפו בל ידרוש" in seinem hochfahrenden Stolze gelangte. „Kein Gott" — das war die Philosophie, zu der sich das ganze Dichten und Trachten des Bösewichts "כל מזמותיו" zuspitzte. Diese Philosophie erteilt dem רשע für seine Schandtaten, für Raub, Mord und Schändung, ihre Absolution.

Hier ist der רשע tiefer gehängt, er ist zum Schurken — sans phrase — zum נבל degradiert. Hier bedarf es nicht des scharfsinnigen Raisonnements, um durch מזמות das Dasein Gottes weg zu spekulieren und die Welt vogelfrei zu machen. Im Herzen des gemeinen Schurken ist einfach nicht Raum für einen hohen Gottesgedanken. Die Herzenssprache des נבל kennt das Alphabeth nicht, aus dem sich der Gottesbegriff und der Gottesname zusammensetzen. Was dort der stolze Raubritter ohne Tadel ersonnen כגבה אפו, birgt hier des gemeinen Wichtes Herz ohne Adel (אמר בלבו).

Und nun bedenke man: Mit diesem Wicht ist nicht etwa bloß dieser und jener Straßenheld gemeint, wie er zur Zeit Davids so gut wie in unserer Zeit zu Dutzenden zu finden war und der der verrufenen Gaunerzunft angehörend weder einen Namen, noch einen Beruf, noch eine Überzeugung, noch ein Hemd sein eigen nennt. Mit diesem Titel נבל ist einer von den Ehrenmännern oder vielmehr jeder der Ehrenmänner bezeichnet, die sich einen Namen auf den Tafeln der Geschichte errungen, indem sie ihren Namen mit Blut gegraben in die Herzenstafel eines unglücklichen, um sein Heiligstes beraubten Volkes.

Unser Psalmist, der in seiner Geistesschau bei den traurigen Momenten des nationalen Verfalles seines Volkes weilt, bedenkt — nach der sinnigen Auffassung der Weisen — mit seinem Liede die beiden Geschichtshelden, die das Recht auf der Schwertspitze tragend diesen Verfall herbeigeführt: Nebukadnezar und Titus. Den Nimbus, den Kriegs- und Ruhmesgötter und eine den Erfolg abgöttisch anbetende Welt um diese Gottesgeißeln gewoben, der Psalmist zerstört ihn mit dem Lichtstrahl der Wahrheit. All die Prunkgewänder, in

die eine gesinnungslose, sklavische Völkermenge ihren Tyrannen kleidet, die Hand unseres „Meisters" zerreißt sie, und es zeigt sich die unverhüllte, gemeine Bestie. Dem Heros, der hier über Babels stolze Brücken, dort durch den Triumphbogen Roms zieht, Israels Greise und Kinder, Jünglinge und Jungfrauen und die heiligen Tempelgeräte als Bel's und Mars geschmückte Opfer nach sich schleppend, dem Heros, dem die Jubellieder seiner feilen Zeitgenossen erschallen — David ruft ihm von der verödeten Zionsburg aus nach das eine Wort: נבל = Wicht!

Dieses Wort übertönt den Siegesrausch des Siegers, der „zu den Wolken emporsteigen und dem Höchsten gleichen" wollte, wie den des Imperators, der Roma eine halbe Welt zu Füßen gelegt. Dies Wort hat Babels und Roms Größe überdauert. Heute noch wird an allen Enden der Erde das Psalmwort vernommen, und es wird vernommen und tausendfältig verdolmetscht werden, bis zu der von David erschauten Zeit, da Gott heimführt sein gefangen gehaltenes Volk und Jakob jubeln, und Israel und mit ihm die ganze Menschheit sich freuen darf.

Wie der נבל das Dasein des höchsten Gottes leugnet, so ist ihm alles Hohe und Edle in der Menschheit Schein und Trug. Die Korruption von oben, vom Throne herab, wirkt wie ein giftiger Hauch auf die Wurzeln des gesellschaftlichen Lebens. Der נבל, wie ihn der Psalmist im Auge hat, läßt in seinem Machtgebiet, in der von ihm beherrschten Welt nichts Edles, Hohes gelten, denn der Edelmut und jeder, der im Bewußtsein der Menschenwürde das Edle, Hohe übt, ja auch nur denkt, wäre ein lebendiger Protest gegen seine, des נבל, Existenz. Darum sind ihm die feilen heuchlerischen Helfershelfer willkommen, jene משחיתים ומתעיבים, die das Tun und Lassen und jede sittlich freie Regung im Volke verderbt und greuelhaft sein lassen. השחיתו התעיבו עלילה. Sie finden sich — in der „Mehrzahl" — die Verderber, die jeden Rest reinen Empfindens im Menschen fälschen und die Menschheit ihrer Würde entkleiden, bis die gottlose Welt, entsprechend dem würdelosen נבל, keinen עושה — טוב, keinen guten Charakter birgt, weil das Gute in ihr zur charakterlosen "עלילה" geworden.

2) ה׳ משמים השקיף Zuerst hat der נבל der Welt ihren Gott genommen; zuletzt nimmt er Gott seine Welt. Gott sucht unter den Menschenkindern Verständnisinnigkeit für seinen Gottesblick, für seine

prüfend waltende Vorsehung, Gott sucht den משכיל דרש את אלקים und findet ihn nicht.

3) הכל סר יחדו Die Verderbtheit ist in das Ganze eingedrungen, die Gesamtheit des Staates — der Menschheit ist entartet, denn die Gesamtinteressen sind getrübt, befleckt (נאלחו). Da nun der Gesamtkörper (dessen Korruptheit in dem mangelhaft geschriebenen „יחדו" angedeutet ist) von der Fäulnis der Entsittlichung und Entrechtung durchsetzt ist, so kann der Einzelteil, das Einzelglied desselben sich nicht heil erhalten. In der Tat ist vor dem Gottesblicke kein einziger עושה טוב zu entdecken אין גם אחד. — Nach R. Mosche Alschich ז"ל kann es nicht sein, daß jemals, sei es zu Lebzeiten David's oder in einer spätern Zeit eine solche moralische Entartung im Volke Israel eingerissen wäre, oder daß gar solch vorsündflutliche Sitten- und Rechtsverhältnisse in der ganzen Menschheit Platz gegriffen hätten. — Alschich ז"ל faßt daher dieses . . הכל סר יחדו als eine die Verneinung in sich schließende Frage auf: Ist denn alles entartet . .? Hat ja der Allheilige geschworen, es solle nicht wieder eine Sündflut gebracht werden, „alles fleischliche Wesen zu verderben" und damit ausgesprochen, es dürfe nicht wieder eine solch allgemeine Sittenverderbnis auf Erden eintreten, die eine Sündflut verdient.

Allein dies ist Sache der Vorsehung, die, wenn alles verloren gehen will, rettend eingreift auch in die willensfreie Entschließung der Menschen. Lag diese Rettung aber im Wesen und in der Niedertracht des selbstsüchtigen נבל, der in seinem Herzen gedacht: es gibt keinen Gott! und mit dem Munde gesprochen: nach mir die Sündflut! Konnten, ja mußten nicht vielmehr jene Männer der Gewalt und des Verderbens, indem sie השחיתו התעיבו עלילה waren, mit aller Sicherheit als die letzte, sichere Konsequenz ihres Denkens und Handelns dieses schauderhaft klingende „אין גם אחד" voraussehen?

4) הלא ידעו Ob wir nun an die פעלי און innerhalb oder an die außerhalb des jüdischen Staates denken, דואג und אחיתופל und בלשאצר und Titus und wie sie alle heißen mögen, die Hasser meines Volkes כל פעלי און, sie alle, die sich mit dem Marke Juda's nährten und die beste Kraft, die Gott seinem Volke verliehen, aufzehrten, sie alle, die im Laufe der Zeiten, Belsazar gleich, Tempelkleider und Priester — und Dienstesformen Jeruscholaims borgten — stahlen — raubten, um beim sinnberauschenden Gelage der verhöhnten Tochter Zions in ihrem eigenen einst gottgeweihten Becher

Wermut zu kredenzen, mußten sie es nicht wissen, daß bei solchem Gelage der ewige Gott fehlt, und mußten sie, die אכלו עמי אכלו לחם, es nicht von Anfang an wissen, daß wo אין אלקים der Anfang ist, אין עשה טוב אין גם אחד das Ende sein muß? הלא ידעו Fürwahr, sie wußten es, da sie, die oft mit Macht und Pracht bekleideten Jünger des נבל, den ewigen einzigen Gott von der Tafel ihres Weltgenusses und aus ihrem Herzen und Gewissen fort gewiesen ה' לא קראו!

5) שם פחדו פחד Und nun der Schrecken: Gott ist dennoch da! Ob nun, wie dem König Belschazar ein unsichtbarer Finger das „Mene mene thekel upharsin" an die Kalkwand des babylonischen Palastes hinschreibt, oder ob der Geschichtsgriffel in einem fernen Inselreiche des Ostens diese Worte zu Tage treten läßt, der ewige Gott ist's, der die Warnung ergehen läßt, und sein Volk, das Volk, das der Welt einen Daniel geschenkt, dieses blutig verfolgte Volk ist's, das solch blutige Schrift zu lesen und zu deuten versteht. — Die vermeintlich bis in ihre Wurzel vernichtete Gottespflanzung auf Erden, die jüdische Nation, treibt aus verborgenen Wurzelresten mit geheim bleibender Kraft ein neues Geschlecht, in dem trotz alledem und alledem Gott, der vom נבל verleugnete Gott, wohnt, כי אלקים בדור צדיק.[1])

Und ist der Boden noch so dürr: „Die Wahrheit sprießt aus der Erde empor, und Gerechtigkeit blickt vom Himmel nieder." (Ps. 85,12). — „Und Gott wird das Gute geben, und unser Land wird hergeben sein Gewächs." (ebend. 13).

Die Niedrigkeit des נבל kann diesen hohen Himmelsblick nicht für immer verdüstern und die Triebkraft des Landes — unseres Landes nicht für immer ersticken. —

---

[1]) Die obige Auffassung entspricht im Wesentlichen dem Worte des Midrasch: שם פחדו פחד . שנשתלם גמולו לבלשצר וכו' כי א . בדור צדיק בדורו של יכניה שהיו צדיקים (לרזל) Vgl. auch Ibn Esra. Die Erklärung des Wortes דור als „Wohnung" mit dem Genitiv im stat. constr. zu צדיק hat wenig Wahrscheinlichkeit. Der scheinbare Widerspruch mit „אין עשה טוב אין גם אחד" ist durch eine solche Erklärung ebenso wenig beseitigt, als wenn wir דור mit „Geschlecht" und צדיק attributiv übersetzen. Die an sich geistreiche Auffassung Seforno's als ob es hieße: אלקים צדיק בדור hat eben die Wortfolge im Verse gegen sich.

6) עצת עני תבישו „Gott mein Schutz!" — Das ist die ganze Weisheit des Armen. Meint ihr, die ihr mich, den von Haus und Land vertriebenen armen דוד, um alle seine auf die von Gott verheißene Zukunft gesetzte Hoffnung bringen wollt, meint ihr spätern Machthaber der Erde, die ihr das arme geknechtete und geächtete Volk Israel von seiner liebgewonnenen Scholle in alle Winde, über alle Meere jaget — meint ihr, daß ihr mit eurem: „Es gibt keinen Gott!" dieses arme Volk schutzlos machet!

Gemach! Dieser עני ist der mehrtausendjährige Gottesschützling, und jemehr er sich als solchen fühlt, desto mehr ist er es und bleibt er es. — Diese עצה, diesen erhaltenden und rettenden Trost, die Israels König David, die Israels Sänger und Seher ihrem Volke mit hinausgegeben in alle Zonen und Länder ihres Exillebens, werdet ihr mit all eurem Hohne und Hasse nicht zu schanden machen!

7) מי יתן מציון Von Zion gehe Israels Heil und Hilfe aus. Alles, was Israel im Exil erlebt, erduldet und erringt, auch der Trostgedanke, der es aufrichtet, soll von Zion sein Licht und seine Präge erhalten. In allen Wandlungen, die der Zeitwechsel, sei es durch harte Prüfungen und sei es durch freundliche Bescherungen der fortschreitenden Kultur an Israel vollbringt, hat dieses arme Volk mit seinem עצת עני nach Zion zu blicken und zu fragen: wie erscheint diese Versuchung, wie jene Bescherung und wie mein Verhalten zu beiden im Lichte Zions? Wie entsprechen all die großen und kleinen Erlebnisse, der Jammer und die Freude, der Fortschritt und der Rückfall der Kulturidee und alle die völker- und menschenrechtlichen Prozesse der Galuthzeiten, die der Erfüllung des großen Menschheitszweckes näher bringen sollen, wie entsprechen sie der Gottesverheißung, die mit dem תורה-Worte von Zion ausgegangen? Das ist die Frage. Auf die Frage antwortet תורה ומצוה, antwortet der Geist unserer Propheten, Lehrer und Meister, jener hohe Areopag, der, wenn auch unsichtbar, noch immer auf dem Berge Zion seinen Sitz hat. Diese ununterbrochene tiefsinnige Wechselbeziehung zwischen dem Gottesvolke und Zion sagt uns: Es gibt eine Zeit der Heimkehr dieses Volkes nach Zion!

בשוב ה' Wenn der ewige Gott sein Volk aus der Gefangenschaft heimführt, wenn Gott sein Volk ruft, und dies Volk dem Rufe seines Gottes folgt, dann geht der vielgeprüfte יעקב nochmals und endgiltig als der sieghafte ישראל hervor. Jakobs Nachkommen

werden in der mehrtausendjährigen Leidensschule ihre Reife zum wieder erwählten, wieder beglückten Israel erlangt haben und darob jubeln. — Dieser Jubel wird der Jubel der Menschheit sein! Dieser unser Schlußvers, der aus später zu erklärendem Grunde in Ps. 53 wiederkehrt, bildet einem frommen Brauche gemäß, den Abschluß einer jeden gebetweisen Rezitation aus dem תהלים=Buche. Bei welcher Gelegenheit immer das jüdische Herz in seinem Einzelleide oder in dem mit der Israelsgemeinde gemeinsam empfundenen Schmerz sich in מזמורי תהלים vor Gott ergießt, stets lautet der Schluß: מי יתן מציון ישועת ישראל וגו' In diesem sehnsüchtigen Aufblicke zu Zion begegnen sich die Seelen unseres Königs und aller Bedrückten. Der Lichtblick von Zion erhellt die Finsternisse der Herzen! במהרה בימנו אמן

Kap. 15.

Allgemeines.

Auf den ersten Blick tritt uns die Tendenz dieses Psalms als die eines ethischen Kompendiums entgegen. Es soll dem נבל vom vorigen Psalm das Gegenstück gezeigt werden. Mit kurzen Strichen wird das Charakterbild eines ehrlichen, edel denkenden und handelnden Mannes gezeichnet. Doch sind hierbei zwei Dinge wohl zu beachten. Erstens: Diese Striche sind Grundstriche und dürfen als solche nicht in einander überfließen. Für die eine etwaige scheinbare Verschwommenheit des Inhalts ausschließende Prägnanz zeugt der Ausspruch des R. Simlai im Talmud, [1]) der in diesen elf wohlgezählten Charaktereigenschaften die Postulate unserer heiligen Lehre, gleichsam die in der תורה enthaltenen sechshundertdreizehn מצות in nuce erblickt. Hiermit ist aber ausgesprochen, daß wir es mit der begrifflichen Abgrenzung dieser elf מדות genau zu nehmen haben.

Zweitens: Dieses sogenannte Kompendium umfaßt nicht nur die für das Verhalten vom Menschen zum Menschen in Betracht kommenden ethischen Regeln, sondern legt dem Verhalten des Menschen zu Gott das ihm gebührende Gewicht bei und behandelt dieses בין אדם למקום betreffende Verhältnis naturgemäß an erster Stelle.

Auch hierfür liegt der Beweis im erwähnten Ausspruch des R. Simlai. Außerdem leuchtet die Wahrheit des Gesagten aus der פשט=mäßigen Würdigung der einzelnen Psalmverse hervor. Die

[1]) Tr. Makkoth 24.

Lehre vom anzustrebenden Gleichgewicht der Seelenkräfte und Herzensneigungen im Menschen unter einander und mit einem über dem Menschen fest stehenden, positiv wirkenden Regulativ, diese Lehre vom ganzen, vollkommenen Menschen, die wir als das Leitprinzip unseres Psalmes ansehen dürfen, findet ihre Begründung im exegetischen Eigengewicht der Verse und Worte unseres Psalms selbst. Dies soll א״ה aus der Einzelbehandlung dieser letztern mit Evidenz hervorgehen.

Einzelnes.

1) מזמור לדוד ה׳ מי יגור Ob die Frage des Psalmisten sich auf die Bedingungen richtet, deren Erfüllung den Einklang zwischen dem diesseitigen und jenseitigen Leben zur Folge haben, oder ob mit „באהלך" und „בהר קדשך" der Kontrast gekennzeichnet ist, der nach der gewöhnlich herrschenden Auffassung zwischen dem gewerblichen Gesellschaftsleben und den im heiligen Haushalt des מקדש waltenden Idealen besteht — darüber gehen die alten Erklärer in ihren Ansichten auseinander und maßen wir uns nicht an, eine Entscheidung zu treffen. In dem einen wie im andern Falle bedeuten die in diesem Psalm genannten Forderungen ebensoviele Stufen zum Aufstieg des von der — Talsohle menschlich irdischen Strebens und Wirkens zum Berge der höhern und höchsten Lebensaufgabe sich erhebenden Sohnes der Pflicht. Wir erblicken in dieser Selbstmahnung des aufwärtsstrebenden „הולך" während seines Wandelns ein bedeutsames Moment, das wir vor Augen zu halten haben werden, wenn wir die beiden in ihren Tendenzen einander fast ganz gleichenden Psalmlieder 15 und 24 in ihren Eigenarten erkennen wollen. So viel sei schon jetzt diesbezüglich angemerkt: Unser Psalm 15 enthält die Etappen und Meilenzeiger des auf dem Wege zur Vollkommenheit sich aufwärts bewegenden Erdenwallers, er entwickelt die Gesetze für den in seiner Entwicklung zum erhabenen Charakter begriffenen jüdischen Menschen.

Psalm 24 enthält diese Gesetze in abgeklärtem Geiste und abgeschlossener Form für den auf seinem Entwicklungsgange zur Höhe gelangten Mann, der gleichsam Einlaß begehrend an die Türe des Heiligtums pocht. [1])

---

[1]) Hat ja nach מ׳ תנחומ׳ בהעלתך u. a. St. König Salomo bei der Einweihung des von ihm erbauten Tempels, als er die h. Lade ins Allerheiligste bringen wollte, die Gesänge seines Vaters David bis einschließlich Ps. 24 angestimmt, und wird ja in unsern Gotteshäusern an Werktagen, während die Torarolle in die h. Lade zurückgebracht wird, dieser Ps. 24 rezitiert.

Sehr wohl dürfte dieser inhaltlichen Unterscheidung der Unterschied zwischen den Eingangsformen der beiden Psalmen 15 und 24 entsprechen. Psalm 15 beginnt nämlich mit מזמור לדוד, während der Anfang des Ps. 24 לדוד מזמור lautet. Nach dem Talmud (פסחים פ״י) unterscheiden sich aber diese beiden Formen so, daß wo מזמור לדוד steht, wir anzunehmen haben, der Psalmist sei erst durch die heilige Sangeskraft seines מזמור zu der vollen, vom Gottesgeist durchdrungenen Persönlichkeit, die für uns der Name דוד bezeichnet, emporgehoben worden, מזמור לדוד deute also auf ein geistiges Werden, Vollendet werden, während לדוד מזמור die vollendete Persönlichkeit an die Spitze stellt, von dessen Geist der מזמור vom Anfang bis zum Ende getragen ist. [1])

Noch ein unterscheidendes Merkmal — und wir legen Gewicht darauf, — tritt uns im ersten Worte dieser beiden Psalmen entgegen. Psalm 15 stellt der großen „Lebensfrage" den Namen Gottes voran. An Gott ist der Anruf des Sängers gerichtet: Ewiger, wer darf sich aufhalten in deinem Zelte? ה׳ מי יגור באהלך. Anders in Ps. 24. Dort spricht das Psalmwort von Gott in der dritten Person: מי יעלה בהר ה׳? In 15 sucht der Sänger auf die sein eigenes Innere bewegende Frage von Gott den Bescheid zu erhalten und klammert sich, um nicht irre zu gehen, an seinen Gott. In 24 ist dem Sänger dieser Bescheid und mit ihm die Klarheit und Ruhe im eigenen Innern bereits geworden, und wir vernehmen die an das Volk, an die Welt gerichtete, zur Tendenz gefestigte Lehre.

Uns sagt dieses Hinstellen des Gottesnamens an die Spitze unseres Psalms noch etwas Wichtiges: Die Frage, die es hier gilt, ist nicht eine Frage der Lebensklugheit und der guten Sitte, sie ist **nicht** eine Sozialfrage, die das Verhältnis zwischen den Gliedern der Gesellschaft, und nur diese regeln, und die vom Standpunkte einer noch so fortgeschrittenen Zeitkultur aus beantwortet sein will. Handelte es sich um eine Frage dieser Art, so könnte der Fragesteller von Gott und dem Gottesglauben absehen oder doch erst in zweiter oder dritter Linie an Gott denken.

So ist's jedoch nicht. Vielmehr sollen hier die angeratenen

---

[1]) שנו רבותינו רא״א כ״מ שנאמר מזמור לדוד הי׳ מנגן ואח״כ היתה שורה עליו רוה״ק , לדוד מזמור שורה עליו רו״ק ואח״כ הי׳ מנגן (פסחים פ״י)

und anbefohlenen, zum Lebensglück und Lebensadel führenden Wege ausgehen von Gott und hinführen zu Gott, weil die besten und weisesten Lebensregeln hinfällig sind ohne ein Lebensgesetz und ein Lebensgesetz nur geben kann, der das Leben geschaffen hat: **Gott.**

Der Name Gottes steht am Eingang unseres Psalms gleichsam als Schutzwacht, um jenen ebenso beliebten wie gefährlichen Irrtum zu verscheuchen, der die Pflichten gegen die Mitmenschen von den Pflichten gegen Gott scheidet, indem er ihren innern Zusammenhang in Frage stellt.

2) הולך תמים Vollkommenheit, Unschuld, Aufrichtigkeit — keinen dieser mit dem Worte תמים bezeichneten Begriffe können wir beim Menschen in Anwendung bringen, ohne das menschliche Können und Wollen durch den Willen und die Allmacht Gottes, und ohne des Menschen Selbsturteil und Vorsatz durch Gottes positiv fest stehendes Gebot zu vervollständigen.

Vollkommenheit ist mit Menschenkraft nicht zu erreichen. Aber auch zu erstreben ist sie nicht, es sei denn der Mensch erfährt aus positiver Quelle, was für ihn als vollkommen zu gelten habe. Diese positive Quelle ist für den Juden seine תורה, die ihm von Gott stammt. Was man sonst in der Welt Vollkommenheit nennt, ist stets nur relativ gedacht und wechselt je nach der Fähigkeit des Mannes oder der Anschauung der Generation.

Unschuld, Aufrichtigkeit sind Eigenschaften, die vom Selbsturteil und vom Selbstbewußtsein bedingt sind. Nun kann aber der Mensch nie ganz von sich selbst abstrahieren, er selbst ist aber und bleibt ein parteiischer Richter seiner selbst. Es muß ein höheres Forum geben, das über der Partei, d. h. über dem Menschen steht, dem der Mensch sich unterordnet und auf dessen bestätigenden oder verneinenden Spruch er in letzter Linie hinhorchen muß, wenn er mit seinem innern Pflichtgebot, mit seinem Gewissen, in Einklang und mit sich selbst zufrieden sein will. Diese letzte Linie ist in der Idee die erste und macht, wenn sie fehlt, eine Ganzheit, ein תמימות unmöglich.

Sehr treffend erinnert der Talmud (Tr. Makkoth 24) bei dem "הולך תמים" unseres Verses an die Gottesweisung an Vater Abraham: התהלך לפני והיה תמים (בראשית י"ז א'). Ohne לפני kein תמים!

Wenn wir daher aus פועל צדק die Pflichterfüllung gegen den Mitmenschen und aus דובר אמת בלבבו die gegen sich selbst herauslesen wollen, so müssen wir vor allem diesen Pflichtgeboten in הולך

תמים und in Verbindung damit in תמים תהי׳ עם ה׳ אלקיך (V. 18,18.) die reine Präge des gottesherrlichen Willens verleihen und diesen Willen in allen unsern Beziehungen zu Gott, zu den Menschen und zu uns selbst als den allein bestimmenden und maßgebenden anerkennen. —

3) לא רגל Den in Vers 2 genannten drei positiven Forderungen folgen in Vers 3 dieselben Forderungen in negativer Form. רגל על לשנו wäre der Gegensatz von הולך תמים, und nirgends ist das seelenlose, gewohnheitsmäßige (רגילות) Zungenwerk häufiger und gefährlicher als im — Verkehr des Menschen mit seinem Gotte, weil ja diesem die sichtbare Kontrolle fehlt. Hat aber das Lügenwort seinen viel betretenen (רגל) Gewohnheitsweg gefunden, in der Sprache gefunden, die der Spiegel der Gott erkennenden, Gott anbetenden Seele sein sollte, so wird die Verleumdung, die Verwandlung des רגל in רכיל, nicht lange auf sich warten lassen. "עשה לרעהו רעה„ wäre die Negation des פעל צדק wie das "חרפה נשא על קרבו„ die intimen Beziehungen zum nahen Verwandten und die intimsten, nächsten — zu sich selbst verletzen und mit seiner Selbstbeschimpfung das דבר אמת בלבבו ausschließen würde.

Innere Wahrheit würdigt, innere Unwahrhaeit entwürdigt den Menschen im Menschen.

4) נבזה בעיניו נמאס In diesem Vers ist wieder eine Serie von drei bedingenden Eigenschaften des braven Mannes oder besser, des braven Charakters enthalten. Der Charakter ist es ja, der gefordert wird, weil er aus dem "יגור„ ein "ישכן„ macht, das zeitweilige sich Aufhalten zum bleibenden Wohnen, die verschwindende Einzelhandlung zum grundsätzlichen, bleibenden Handeln gestaltet. Nicht so sehr auf das "באהלך„, auf das vergängliche Zelt, als auf "הר קדשך„, auf den tief wurzelnden, allen Stürmen trotzenden Berg kommt es unserem Fragesteller an.

Die Achtung des Erhabenen wurzelt in der Verachtung des Niedrigen, wie die Liebe zum Guten den Widerwillen gegen das Schlechte zur Voraussetzung hat. סור מרע ועשה טוב, „Weiche vom Bösen und übe das Gute" (Ps. 37) bleibt die Richtschnur für eine vernunftgemäße, sittlich gute Erziehung. Muß ja auch die Sorge eines pflichttreuen Erziehers zuerst darauf gerichtet sein, das Kind von den Gefahren der Gruben und Abgründe fern zu halten, damit es später, durch Erfahrung und Kraft zum Manne gereift, den Mut

und die Lust habe, auch wenn hohe Berge zu besteigen sind, den von der Pflicht gebotenen Weg zu verfolgen. Ebenso muß dem Zögling vor allem der Abscheu vor dem Laster anerzogen werden, damit die Liebe zur Tugend in ihm den unverdorbenen gesunden Nährboden finde. In solchem Boden wurzelt der Held, der Charakter.

Bedeutsam wird darum in unserem Verse die Verachtung des Verächtlichen zuvörderst und in passiver Form als ein „Verachtetsein" (נמאס) hervorgehoben und hierauf die Verehrung des Hochwürdigen als aktive Tätigkeit (יכבד) betont. [1])

In den lasterhaften Menschen haben wir das verächtliche Laster, nicht die Person zu verachten (נבזה). In den Gottesfürchtigen aber (יראי ה') sollen wir auch die Personen achten und von der Eigenart eines jeden einzelnen von ihnen zu lernen suchen. [2])

Während mit נבזה בעיניו נמאס die Verneinung und mit ואת יראי ה' יכבד die Bejahung der Verehrung einer Person oder — Sache ausgesprochen wird, umfaßt das dritte Glied im Verse: נשבע להרע ולא ימיר eine Bejahung und Verneinung zugleich, denn durch den Schwur soll etwas im positiven oder negativen Sinne festgestellt worden. Der Eid, der seinem Wesen nach das Manneswort mit dem Namen Gottes stempelt, stellt die göttliche Heiligkeit im Bunde mit der Ehre des Menschen dar. Vor dieser Bundesmacht kann kein wie immer geartetes Interesse bestehen. Nur die Wahrheit, ohne Falsch und ohne Tausch hält ihr Stand. Der Abscheu vor dem Gemeinen, Schlechten und die Achtung vor dem Erhabenen, Edlen — sie bilden zusammen den Eidschwur, mit dem der Gott der Wahrheit hier die Kräfte der Natur und da die Macht des Menschenwillens auf Treu und Glauben eingeschworen hat.

---

[1]) Für נבזה, das Verachtenswerte, ist das Auge das Kriterium, darum בעיניו נמאס. Es ist die erste Errungenschaft der Erziehung, das Schlechte häßlich erscheinen zu lassen, so daß sein Anblick das Auge beleidigt. Das Böse meiden soll der Naturzustand sein, in den der Reine unwillkürlich versetzt wird. Die Achtung des Guten und Verehrungswürdigen hingegen soll ein Produkt der innern Seelentätigkeit, eine Tat aus Grundsatz sein.

[2]) Die Einzahlform des Wortes נבזה mag auch den Talmud mit bestimmt haben, diesen Halbvers auf den König חזקי' bezüglich seines Verhaltens der Leiche seines Vaters, des Königs אחאב, gegenüber zu beziehen, während die Pluralform des 'יראי ה' יכבד, auf den König יהושפט bezogen wird, der die Gottesgelehrten ungemein verehrte. (ברכות כ"ד)

Dieser Schwur darf nicht gebrochen werden, nicht im Zelte und nicht auf dem Berge, auf welchen Gottes heiliger Name ruht. —

5) כספו לא נתן Wie Kimchi treffend bemerkt ist hier nicht von den Wucherzinsen die Rede, die nach der Thorabestimmung als ein Raub zu betrachten wären. Vielmehr sind hier die mäßigen Zinsen gemeint, deren Annahme dem Nichtjuden gegenüber nach dem strengen biblischen Gesetze erlaubt ist. Da stellt das Psalmwort die moralische, über die Gesetzesstrenge hinausgehende Forderung an den rigorosen jüdischen Mann, daß er weder dem Juden noch den Nichtjuden sein Geld auf Zinsen gebe. Dieser Auffassung entsprechen die erhebenden Beispiele von Uneigennützigkeit, die mit Hinweis auf unsere Stelle im Talmud und Midrasch angeführt werden. [1]) Es entspricht ihr auch, daß hier לא נתן gebraucht wird, während bei שחד, wie dies nicht anders möglich, לא לקח steht. Es soll nämlich gesagt werden: Der Mann, dessen Lob hier verkündet wird, ist kein frommer Egoist, der aus Scheu vor dem verbotenen Zinsnehmen niemandem einen Groschen leiht. Dieser Mann gibt reichlich fort, aber er gibt nicht für Zinsen. [2]) Ist ja das Zinsgesetz überall in der תורה als ein bedeutendes Glied in die alle Armen und Dürftigen umspannende Kette der Wohltätigkeitsgesetze eingefügt; so in II. 22, 24, in III. 25, 35—36 und in V. 23, 20—21. Ebenso ist mit "שחד„ hier nicht die grobe Bestechung gemeint, die, die Augen der Weisen blendet und die Worte der Gerechten verdreht." Dies stünde ja wieder mit dem "פעל צדק„ und dem לא עשה לרעהו רעה in krassem Widerspruch. Vielmehr ist hier, wie das "על נקי„ deutlich zeigt, von dem Unschuldigen die Rede, der des Beistandes des Redlichen und der unbeugsamen Gerechtigkeit des Richters bedarf, um seine Unschuld an den Tag zu bringen. Da stehe nun unser Gast des אהל ה׳, unser Bewohner des "הר הקדש„ seinen Mann gegenüber allen von hoher und niederer Stelle ausgehenden Versuchen, den Unschuldigen als den Schuldigen hinzustellen. Ohne Entgelt, ohne ein Wort des Dankes zu fordern, ja ohne einen devoten Gruß zu erwarten oder, wenn er geboten, anzunehmen [3]) übe er, der vom Psalmisten Ge-

---

[1]) עיין תוספתא ב״מ פ״ו ובגמ׳ ב״מ דף פ״ה

[2]) Vgl. Ramban zu V. 23,20, der gerade beim Zinsgesetze das ואהבת לרעך und das beim שמטה=Gesetze ausgesprochene השמר לך von V. 15,9 in Anwendung gebracht wissen will.

[3]) ע׳ כתובות ק״ה.

suchte und Gefeierte, die Wohltat und das Recht um der Wohltat und des Rechtes willen — לא נתן — לא לקח — im Geben wie im Nehmen stets auf das Gottesgesetz horchend und dessen Konsequenz für die rigorose Moral eines wahrhaft reinen und segensreichen Lebens ziehend. —

Vielsagend und bedeutsam summiert das Schlußwort עֹשֵׂה אֵלֶּה לֹא יִמּוֹט לְעוֹלָם die im ganzen Psalm aufgezählten Vorzüge des trefflichen Mannes. Wir haben diese in ihrer teils positiven teils negativen Natur erkannt. Dieses "עֹשֵׂה אֵלֶּה" gibt ihnen aber insgesamt den Charakter der positiven Tat.

Das Unterlassen des Bösen, das, wie wir gesehen, ursprünglich durch die Abschreckungsmittel der Erziehung erzielt wird, soll nach und nach mit der wachsenden Erkenntnis des Menschen und besonders des Juden das Ergebnis der selbstbewußten Entschließung, der Ausfluß des im Unterlassen des Bösen wie im Ausüben des Guten starken Willens werden. Tun und Lassen sind die beiden Seiten eines einzigen unteilbaren Prinzips geworden bei dem, der dieses Prinzip mit seinen in Geboten und Verboten sich kund gebenden Normen von der einen untrüglichen, das ganze Leben durchströmenden Quelle, nämlich von Gott herleitet. „Tue dies", „unterlasse jenes" — ist beides Gebot, ist positiver Spruch des positiven, einen, ewigen Gottes zum positiv bestimmten Zwecke eines Lebens, dessen Einheitlichkeit selbst durch den Tod nicht aufgehoben werden kann.

Wer in seinem innern Gewissensrat gut und böse, Recht und Unrecht, die Vorder= und Kehrseiten des sittlichen Lebens gegen einander abwägt und es fühlt, es weiß: dieser Rat ist nicht ganz, die Wage nicht vollkommen richtig, der Mensch ist nicht תמים, wenn nicht Gott im Rate ist und nicht sein Gesetz das Zünglein der Wage hält, wer mit seinem ganzen Herzen und seiner ganzen Seele diesen Glauben — dieses Wissen festhaltend Diener sein will seinem Gotte und Vollbringer seines Gesetzes in allen Lagen und in jeder Beziehung, [1]) der vollbringt mit diesem seinem Willensentschluß

---

[1]) Ob es sich nun um מצות שבין אדם למקום oder um מצות שבין אדם לחבירו handelt.

eine positive Tat, und es bleibt sich gleich, ob er diese im Tun oder Lassen äußert. [1])

Für den positiven מאמין lösen sich die Zweifel, die dem Sterblichen auf dem Scheidewege zwischen dies= und jenseits dieses Lebens, die dem zerstreuten, gefangenen jüdischen Volke am Endpunkte seines Exils, am Sammelpunkte seiner Einheit — vor dem Höhepunkte seines Glückes, seiner Freiheit — seiner גאולה entgegentreten. Im Lichte der positiven אמונה schwinden die trüben Nebel, die sonst zwischen der materiellen Welt der Alltäglichkeit und der hohen Feiertagswelt der Idealität gebreitet sind; אהל ה׳ und הר הקדש stehen fest begründet, der Weg von dem einen zum andern ist gebahnt und der "הולך תמים" beschreitet diesen Weg mit Sicherheit. In einer Welt, die auf dem Fundament des göttlichen Geheißes ruhend fest steht, ohne Schwanken in ihrem Grunde und Ziele, steht und geht auch der Mensch sicher, ohne Wanken — לא ימוט לעולם.

Unser Psalmist singt: „Gott herrscht, kleidet sich in Hoheit, es kleidet sich Gott in Macht, gewiß, Er umgürtet sich — und fest steht die Welt, wanket nimmer. (Ps. 83) אף תכון תבל בל תמוט."

Und im Psalm Assaph's heißt es:

„Doch sie wollen nicht wissen und nicht prüfen, im Finstern wandeln sie fort, drum wanken die Grundvesten der Erde. ימוטו כל מוסדי ארץ (Ps. 82)."

So betätigt sich uns die große Lehre, daß ohne den feststehenden Begriff eines persönlichen Gottes, der das Weltall beherrscht, und „im Rate der Richter" und im innern Rate des Menschen steht, eine auf ihrer Grundlage feststehende, zu bestimmtem Ziele hin sich entwickelnde einheitliche Welt unmöglich sei.

Wenn aber die Grundvesten der Erde wanken, da wanken „Zelt" und „Berg" und zwischen beiden wankt der Mensch zum Tode hin.

Dieser oder ein ähnlicher Gedankengang muß es wohl gewesen sein, auf dem der Agadist Samuel den Ausdruck "לא ימוט„ an unserer Psalmstelle rätselhaft finden konnte, so daß er seine Bedeutung erst

---

[1]) מצות עשה und מצות לא תעשה heißen beide מצוה. Vgl. auch השמרו לכם פן תשכחו את ברית ה׳ . א׳ אשר כרת עמכם ועשיתם לכם פסל תמונת כל אשר צוך ה׳. אלקיך (דברים ד׳, כ״ג ר״שי : אשר צוך שלא לעשות) wo die Verneinung durch das positive "צוך„ ausgedrückt wird.

aus Spr. 24 mit „hinwanken zum Tode" erklärte. Ebenso erklärt sich uns die sonst seltsam scheinende Auffassung R. Akiba's (im selben Midrasch und im Talmud) nach der עשה אלה bedeuten soll: wer von diesen Dingen **Eines** tut, wanket nimmer, eine Auffassung, die dem R. Gamliel zum Seelentrost gereicht. Die Stelle ist so wichtig, daß wir sie im Wortlaute hierher setzen zu sollen meinen; sie lautet: עשה אלה לא ימוט לעולם , א"ר שמואל הימוט הזה אינו יודע מהו עד שבא שלמה ופירש (משלי כ"ד) ומטים להרג אם תחשוך 'הרי לך שהריגה קרויה מוטה , וכשהי' ר"ג קורא המקרא הזה היה בוכה אמר מי יוכל לעשות כל אלה וכשהי' רע"ק קורא בפסוקים הללו ואחרים שביחזקאל (י"ח) אל ההרים לא אכל הי' משחק א"ל ר"ג מפני מה אתה משחק ואני בוכה א"ל ראה מה כתיב בשרצים (ויקרא כ"ד) אלה הטמאים לכם בכל השרץ , יכול אם לא נגע בכל אלה לא יהא טמא אלא אפי' באחת מהן בהרת מטמא בגרים ותהלת ברייתה בכעדשה מטמא ואיזה מדה. מרובה הוי אומר מדה טובה מרובה על מדת פורעניות המש מאות ומה אם משהוא נגע באחד מהן אפי' בכעדשה מטמא כאלו נוגע בכולן מדה טובה לא יהא בדין שאם עשה אחת כאלו עושה כל המצות כולן , הוי אומר כשם שאלה שכתוב בשרצים כאלו נוגע בכולן כך עושה מצות שכתוב בהן עושה אלה לא ימוט לעולם , אם עשה אחת מהן כאלו קיים את כולן אמר לו רבן גמליאל נחמתני עקיבא נחמתני (מדרש שוח"ט , ובגמ' דילן סוף מכות ובסנהדרין פ"ט בקיצור)

Ohne nun auf die interessanten Einzelheiten dieser Agada einzugehen und die Stelle in Jecheskel mit unserem Psalmverse oder die eigentliche, mehr als bloß formelle Beziehung der Stelle in פ' שרצים zu unserem „עשה אלה" zu beleuchten, was wir uns hier versagen müssen, sei im engen Anschluß an das oben Ausgeführte folgendes bemerkt: R. Samuel kannte sehr wohl aus den zahlreichen Parallelstellen in תנ"ך die Bedeutung des Wortes ימוט von מוט=wanken. [1]) Ihm war jedoch die Berechtigung dieses Wortes an dieser Stelle nicht klar הימוט הזה איני יודע מהו. Auf die am Anfange des Psalms gestellte Frage: . . מי יגור . . ומי ישכון . . müßte man am Ende des Psalms die Schlußantwort הוא יגור . . הוא ישכון erwarten; was sagt nun das לא ימוט? Das sagt uns entsprechend dem „מטים להרג" er ist nicht jenem Wanken preisgegeben, das den dem Tode Geweihten ergreift, jener Vernichtung, die mit מוט, mit dem

[1]) ומטה ידו עמך (ויקרא כ"ה) אמר בלבו בל אמוט (תהלים י')

Hintaumeln über einen versinkenden Boden beginnt und jeden positiven Halt, jede Dauer, jede Fortdauer über diesen Taumelzustand, über ein solches Halbleben hinaus ausschließt, also weder ein . . יגור noch ein . . ישכון ermöglicht. Der von R. Gamliel so freudig begrüßte Trost des R. Akiba aber bestand darin, daß hier auch die negativen Vorzüge . . לא רגל לא עשה in die positive Form עשה אלה gefaßt und mit . . הולך תמים פועל צדק in eins zusammengefaßt sind, [1]) woraus wir lernen, daß es hier nicht auf die Vielheit der Handlungen sondern auf die Festigkeit des Entschlusses, des Prinzips ankomme, aus der diese Handlungen fließen. Wer auch im Unterlassen ein עשה ist, verbürgt schon mit einer einzigen Handlung seine völlige Hingebung an Gott und sein heiliges Gesetz. Darin lag für R. Akiba und R. Gamliel der Trost, und darin liegt er auch für uns.

Kap. 16.

Allgemeines.

In diesem Psalm wird die allumfassende Vorsehung gefeiert. Gott, der über allen Höhen thront, blickt in die Tiefen, und seinem Blicke entgeht nichts, es sei noch so groß oder winzig klein. — השגחה כללית ופרטית, die Welt in ihrer Allgemeinheit und in ihrer einzelnen Sonderheit steht unter Gottes Hut. Es kann keinen Zwiespalt geben zwischen der körperlichen und der geistigen Welt, zwischen dem Seelen- und Erdenleben; denn alles, was lebt, empfängt seine Lebensbedingung von Gott, dem Einen, Einzigen. Der Himmel oben und die Gruft unten, sie haben einen Eigner, einen Herrn, und diesem geht kein Wesen verloren, es sei ein Geistesteil aus dem Reiche des Geistes oder ein Staubesteil vom Stoffe des Leibes. — Gott ist der Schützer; darum suche jedes Wesen bei ihm Schutz.

Das Ziel der Menschenvervollkommnung besteht darin, daß der Mensch dieses ewigen Gottesschutzes sich bewußt werde und bleibe.

---

[1]) Auch in Jecheskel 18 folgt auf die negativen Bezeichnungen אל ההרים לא אכל ועיניו לא נשא . . ואיש לא הונה und noch eine ganze Reihe von Unterlassungen, die dort abwechselnd mit löblichen positiven Handlungen erwähnt sind, der in positive Form gefaßte Abschluß: משפטי עשה בחקותי הלך (Jech. 18,17). Hierin ist wohl das Analogon zu unserem "עושה אלה" zu erblicken.

Dieses Bewußtsein ist ein Licht, das niemals erlischt. Im Lichte dieser Gottesanschauung verliert die Finsternis der Unterwelt ihre Schrecken. — Dieser Psalm nennt sich ein „Kleinod Davids", מכתם לדוד, und er ist es in der Tat. Kein schönerer Edelstein glänzt in der Krone des einstigen Hirtenknaben. Dieser Psalm ist zur Rezitation im Hause des Trauernden ausgewählt worden. Mit Recht; denn aus diesem Psalm spricht die in Gott wurzelnde Zuversicht, die in den Tagen des Glücks und in den Nächten des Jammers sich gefestigt hat, und die des Frommen Seele nicht für ewig verschwinden, ja auch dessen Leib nicht für immer der Gruft verfallen läßt. Dieser erhabene, lichtvolle Gedanke ist's aber, der des Trauernden Seelendüsterkeit zu erhellen vermag. — Dieser Tendenz entsprechend dürften wir unsern Psalm in drei Teile zu teilen haben:

a) Das huldigende Bekenntnis des ewigen Gottes und die Absage an alle irdischen und überirdischen Gewalten: 1—4.— b) Das beglückende Gefühl sich unter Gottes beständigem Schutz zu wissen wird mit innigen Dankesworten zu erkennen gegeben: 5—7.— c) An den Dank schließt sich eine prüfende Selbstschau. Die in sich gekehrte Seele des Königs entdeckt in sich selbst die Grundlage des Unsterblichkeitsglaubens. Dieser Glaube wird zum sichern Schluß; denn die stark hoffende Seele und die Gottesgnade, auf die sie hofft, geben eine Möglichkeit der ewigen Vernichtung nicht zu. Darob jubelt der sein besseres, höheres Sein erkennende Mensch, und mit diesem Jubelton klingt das zeitlich scheidende Leben aus, um sich den die Sphären eines höhern Daseins erfüllenden, lieblichen Harmonieen einzufügen: 8—11.

Einzelnes.

1) מכתם לדוד שמרני Wie von frühern Erklärern bereits bemerkt worden, kommt diese Überschrift "מכתם" außerdem noch bei fünf Psalmen vor, nämlich bei den Psalmen 56—60. Ein Unterschied ist darin wahrzunehmen, daß bei vier dieser "מכתם" genannten Psalmen, nämlich bei 56, 57, 58, 59 noch irgend eine dem Psalm als historische Tatsache zu Grunde liegende Begebenheit bemerkt ist, [1]) während diese Motivangabe bei unserem Psalm 16 und bei Psalm 60, also gleichsam bei der ersten und der letzten Nummer in dieser

[1]) In Ps. 58 lautet diese allerdings nur andeutungsweise kurz: "אל תשחת" (Vgl. unsere Erklärung daselbst.)

מכתם-Serie fehlt. Noch einen, wenn man will, formellen, Unterschied sehen wir bezüglich der Wortfolge. In den Kap. 56—59 heißt es לדוד מכתם, in Kap. 17 und Kap. 60 aber מכתם לדוד. Sollte es uns nun gestattet sein — und es spricht weder ein logischer, noch ein grammatischer Grund dagegen — die vom Talmud (Tr. Pessachim 107) gemachte Unterscheidung betreffs der Variation von מזמור לדוד und לדוד מזמור auch hier in Anwendung zu bringen, so möchten wir durch die folgende, vorläufig nur skizzenhafte Feststellung der den erwähnten Psalmen eigentümlichen Tendenzen die in Frage stehende Verschiedenheit begründen. In unserem Ps. 16 stellt sich der Psalmist auf den allgemein menschlichen Standpunkt und faßt er die den Staubgeborenen betreffende Frage des Seins und Nichtseins ins Auge. Hierbei übt das köstliche מכתם-Lied seine begeisternde, über Grab und Vernichtung hinüberhebende Kraft aus, damit der schwunghafte Sänger der Herold der Unsterblichkeit der Menschenseele und des hohen Menschenadels werde. In den Psalmen 56—59, die die Einzelgeschicke einer Einzelperson, nämlich David's, zum Gegenstande haben, zeigt sich David, wie er die Lehre von diesem Menschenadel und der in Gott wurzelnden Zuversicht in sich aufgenommen und in seiner Persönlichkeit verkörpert, und er meistert mit seinem Liede zugleich alle in den traurigen, in den Überschriften genannten Situationen liegenden Stimmungen des Gemüts. David ist Herr dieser Stimmungen und des ihnen dienenden kostbaren Gesanges und steht mit seiner Persönlichkeit und — seinem Namen voran. Psalm 60 hat hervorragend nationalen Inhalt. [1]) Aus derselben in das eigene Seelenleben sich vertiefenden Betrachtung, aus der heraus der Jubelton des Psalmisten in Kap. 16 tönt: Meine Seele stirbt nicht! und auch mein Leib wird nicht auf ewig der Vernichtung angehören! aus demselben Grunde, dem Leben und Weben der Volksseele Israels Ausdruck gebend, ruft der Psalmist in Kap. 60: Mein Volk wird nicht sterben, und es wird all den dort geschilderten Jammer überdauern! Es ist die Auferstehungslehre vom Menschen auf das Volk übertragen. Dazu, um Herold dieser großen Kunde zu sein, muß sich der Sänger David aufs neue rüsten, muß er sich, um als Mensch und als König Israels mit seinem

---

[1]) Diesen Inhalt werden wir א״ה bei Besprechung des Psalm 60 in seiner Eigenart zu würdigen haben.

ganzen Wesen und Wollen die seinem Volke angewiesene Zionshöhe und שכינה-Nähe zu erreichen, muß er sich von der Macht seines מכתם-Sanges emportragen lassen. Das ist, irren wir nicht, das Geheimnis, das sich in dem wieder mit מכתם לדוד ansetzenden Psalm 60 verbirgt. Unser Ps. mit seinem glaubensstarken Worte der Fortdauer des wahren, edlen Menschenseins folgt ergänzend auf Psalm 15, der die Herrlichkeit eines solchen Seins gesungen und in לא ימוט לעולם in einem in's Reich der Ewigkeit dringenden Ton ausgeklungen. —

שמרני אל כי חסיתי בך Die Wurzeln שמר und חסה. Letzteres bedeutet ein jeweiliges Schutzsuchen bei eintretender Gefahr, vor Sturm und Unwetter. Ersteres bedeutet ein fortdauerndes Behüten und Bewahren. Ich berge mich bei jedesmaliger Gefahr bei Dir, darum, o Gott, behüte mich dauernd, damit mir Gefahr und Not nicht nahen.

2) אמרת לה' Nach Bernays und Hirsch ז"ל hätten wir hier das Geständnis eines Irrtums vor uns. David hätte nämlich Gott für zu erhaben gehalten, als daß er die auf Erden sich vollziehenden kleinen Ereignisse seiner Vorsehung würdigen sollte. Diese kleinen Erdenangelegenheiten hätten nicht bis an Gottes persönliche Leitung hinan reichen können (בל עליך) und wären andern, heiligen, Gott nahen Mächten (לקדושים אשר בארץ) überlassen gewesen. [1]) Wir, für unser bescheiden Teil, glauben jedoch nicht, daß unser König David jemals einer solch irrigen und gefährlichen Anschauung gehuldigt habe. — Vielmehr möchte es sich empfehlen das "טובתי" als die attributive Bezeichnung der Seele, die hier redend eingeführt wird, aufzufassen. [2]) Die Stelle wäre also — wenn wir das auch

---

[1]) Vgl. Hirsch's תהלים Ps. 16.

[2]) Solche dem "טובתי" analoge — Kosenamen für die eigene Seele finden sich in "יחידתי" Ps. 22,21 und Ps. 35,17. Speziell die Bezeichnung "רוח טובה" für die Seele, den guten Geist des Menschen, finden wir in Psalm 143,10, wo das "טובה" in רוחך טובה תנחני בארץ מישור dem Sinne und auch der grammatischen Form nach (טובה ohne הא הידיעה) bedeutet: eine Gute, nämlich die von deinem Geiste erfüllte, zum Guten drängende Seele. So ist auch das ורוחך הטובה נתת להשכילם in Nehem. 9,20 als der im Gott zugewandten Seelenleben wirksame gute Geist des Menschen aufzufassen, was auch Ibn Esra z. St. bestätigt, in dem er sagt: ורוחך הטובה וגו' זו ויאצל מן הרוח על שבעים הזקנים (במדבר י"א כ"ה) und damit die Identität des רוחך הטובה mit dem der Ältesten und mittelbar, des Volkes sich bemächtigenden „guten Geiste" ausspricht. Einen ähnlichen Attributionamen für die Seele hat der Psalmist auch in "חיתי" Ps. 143,3.

sonst in תנ"ך oft angewandte סרס המקרא nicht scheuen — so zu übersetzen: „Sprich, meine Edle! zu Gott: mein Herr bist Du; nichts ist über Dir!" Und in weiterer Folge:

3) לקדושים אשר „Sprich aber zu den auf Erden als Heilige Verehrten — und wenn diese auch die Machthaber alles Erdengenusses und allen Reizes wären —: [1])

4) ירבו עצבותם „Es häufen ihre Schmerzen, [2]) die sich andern vermählen. Ich mag nicht ihre Trankopfer von Blut opfern, noch ihre Namen auf meine Lippen nehmen."

5) ה' מנת das Wort מנת von מנה zählen bedeutet den zugewiesenen Teil (חלק) an den Lebensgütern in quantitativer Hinsicht vgl. (מנה אחת אפים). Hingegen bedeutet כוסי das ganze Lebensgeschick in qualitativer Beziehung, den Freuden- oder Leidenskelch. Du bist mir beides zugleich, spricht David zu Gott, das Ganze, an dem ich nach Maßgabe meiner Kraft und meines Wertes teil habe, und wieder dieses Teil selbst, das ich beanspruchen darf; denn meine Kraft, mein Wert bist Du, und den Titel meines Anspruchs verleihst Du. — — Es ist auch gleich, ob

---

[1]) In Hiob 5 ist das קדושים in dem Verse: קרא נא היש עונך ואל מי מקדושים תפנה ebenfalls in abfälligem Sinne genommen.

Wir beziehen das אמרת in V. 2 auch auf לקדושים in V. 3 nach der oft angewandten Interpretationsregel: מושך הוא ואחר עמו und halten es für möglich, daß eben aus diesem Grunde in V. 2 das אמרת an die Spitze gesetzt ist, während es sonst — nach unserer Auffassung des Wortes טובתי als „meine Edle" — טובתי אמרת heißen würde. חפצי-בה wird substantivisch gebraucht, als Inbegriff dessen, woran man Gefallen findet. So hieß die Mutter des Manasse חפצי-בה (Kön. II. 21.) und in edlem Sinne wurde Israel חפצי-בה genannt (Jes. 62). Ebenso kann hier das כל-חפצי-בה als substantivischer Begriff genommen werden. Es ist klar, daß nach unserer Auffassung der stat. constr. in ואדירי כל חפצי בה an seinem Platze ist.

[2]) Nach dem תרגום bedeutet hier עצבותם=צלמיא=Götzen und אחר wäre zeitlich zu nehmen "בתר כן" wie אחר. Im Wesen der Sache macht dies nur einen geringen Unterschied. Es ist bezeichnend, daß für Schmerz und Götze dieselben Worte dienen. עצב=trauriger, erschütternder Schmerz, Geburtsschmerz und = traurige Gestalt = Götze; vielleicht = schmerzliche Ausgeburt der Phantasie. Ebenso צירים in Jes. 45,16 = Götzen und = Geburtswehen, vielleicht auch die Angeln, um die sich nach der Meinung der Götzendiener die Welt dreht. —

ציר bedeutet ja auch die kreisende Bewegung, die Vermittlung, der Bote (ציר בגוים שלח) woher ebenfalls der Name für die Götzen, als die vermeintlichen vermittelnden Boten, abgeleitet werden kann.

6) חבלים נפלו Land und Gut nach Art des erbeuteten Besitzes mir nach Ausschlag der Meßschnur zufällt, oder ob ich dieselben als Erbbesitz (נחלת) überkomme. Immer und überall bist Du es, der austeilt oder zufallen läßt, denn auch da, wo scheinbar der Zufall die Lose schüttelt, bist Du es ja, der mir die Hand stützt und lenkt, damit sie das richtige Los ergreife אתה תומיך גורלי. — Auf diese Weise gleichen sich

7) אברך את ה' die Gegensätze aus, die sonst zwischen einem mutig frischen Tatenleben und einem leidensschweren Erdulden bestehen. Auf der Sonnenseite des Lebens ists Dein Rat, und auf der Nachtseite ists Deine in mein Inneres gepflanzte Kraft, die mich mutig handeln oder ergebungsvoll leiden lassen, die mich zum Helden oder zum Dulder machen.

8) שויתי ה' לנגדי Dein Walten, Gott, ist ein persönliches; es geht von Dir selbst aus, und es bedient sich keiner Statthalterschaft, keiner mit Machtherrlichkeit bekleideten „קדושים". Du, Allerhöchster! bist meinem menschlichen Tun und Leiden nicht so hoch und weit entrückt, daß das Jauchzen meiner Freude und der Schrei meiner Not Dich nicht erreichen würde. Bei allem unaussprechlichen Abstande zwischen Dir und mir gibt es dennoch eine gerade direkte Linie, die mich mit Dir in Verbindug setzt, denn Dein ist ja all das in mir, was Dich sucht, was zu Dir, Schöpfer, aufstrebt. Dem Sterblichen unsichtbar, stehst Du mir in Gesichtsweite gegenüber (לנגדי). Du siehst mich, und ich soll Dich sehen stets und überall, so wie ein Mensch seinen Gott sehen und erkennen kann; denn nur Deine Anwesenheit zu meiner Rechten und nur das Bewußtsein, Dich unausgesetzt zu meiner Rechten zu haben, lassen mich fest stehen auf dem Boden der Pflicht und des edlen Menschen- und Israelsberufes, so daß ich nicht wanke. — Das בל אמוט in diesem Verse erinnert an das Schlußwort des vorherigen Psalms: לא ימוט לעולם, und die dort ausdrücklich genannten, im Tun und Lassen des Menschen liegenden Bedingungen geben diesem שויתי ה' לנגדי תמיד seine rechte Deutung und seine alle Pflichten gegen Gott, gegen die Mitmenschen und gegen sich selbst umfassende Bedeutung.

Unsere Weisen bringen überdies dieses „כי מימיני" in Zusammenhang mit dem für den König Israels bestehenden Gebote, sich zwei Thorarollen anzufertigen, von welchen die eine in seiner Schatzkammer

verwahrt bleibe und die andere nicht von seiner rechten Seite weiche beim Ein- und -Ausgehen. [1])

Demnach hatte das Volk in seinem König, der das greifbare Mahnzeichen des תורה-Gesetzes stets vor Augen haben sollte, fortwährend den ersten Untertan dieser תורה vor sich. —

9) לכן שמח Unter dieser Deiner Waltung, Gott, בכלל ובפרט schwindet der Unterschied zwischen des Herzens Gefühls- und des Geistes Forschensdrang. Was das Herz erhebt und den Geist beschwingt, was des Menschen Glück und des Mannes — des Königs Ruhm ausmacht, es tönt jubelnd zusammen in Dir, durch Dich, Gott! Ja auch mein Leib, staubgeboren, steigt in der Potenz des Wertes und der Bedeutung, denn er dient Dir, seinem Bildner; Du hältst den Wertmesser für sein Können und Mögen in der Hand, und Du läßt ihn nicht in's ewige Nichts verfallen. — Nein,

10) . . כי לא תעזב Dieser Leib ist ja Träger einer Seele, die Dich sucht, Dich ersehnt, und wenn er in's Grab gebettet wird, so harrt er Deines Rufes, der die Tiefen der Erde durchdringt und die Schläfer weckt zu neuem Licht und zu neuer Pflicht!

11) תודיעני So tust Du, o Gott, mir den Pfad des Lebens kund, den Pfad, der aus dem tiefen Tale der Leiden aufwärts führt zur Höhe lichtvoller Gotteserkenntnis. Ich will diesen Pfad beschreiten; Dein Gebot und Deine Lehre sollen meine Weiser sein, bis ich mich sonnen darf in Deiner vollen Gnade, bis ich vernehmen darf die lieblichen Chöre, die Dich preisen und, selbst ein Ton in diesen Harmonieen, einstimmen darf in deinen Preisgesang — ewig! נצח!

Kap. 17.

Allgemeines:

Meister der Übersetzungs- und Erklärungskunst haben diesen Psalm für „vielleicht den schwierigsten" unter den Psalmen gehalten. [2]) Es liegen hier Gedankenmassen wie kaum zusammenhängende Aggregate vor uns, die wir nur schwer einem das Ganze

---

[1]) תניא (דברים י"ז) וכתב לו את משנה תורה וגו' כותב לשמו שתי תורות , אחת שהיתה יוצאת ונכנסת עמו ואחת שמונחת לו בבית גנזיו , אותה שיוצאה ונכנסת עמו עושה אותה כמין קמיע ותולה בזרועו שנא' שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט (סנהדרין פ"ב)

[2]) Vgl. Michael Sachs „die Psalmen" Anmerkungen zu Ps. 17.

beherrschenden Hauptgedanken unterordnen und einer einheitlichen Tendenz dienen lassen können. Groß, wie die Schwierigkeit selbst, ist unser Befremden darüber, solche nur auf lehrlichem Gebiete und auch da kaum zu erwartende Schwierigkeit in einem Psalm zu finden, der sich als „ein Gebet Davids“ תפלה לדוד einführt und einen Herzenserguß verspricht. Dieser Erguß bildet einen Strom, dessen Laufe wir nicht zu folgen vermögen, wegen des Gesteins, das er mit sich führt, das uns bei jedem Schritte hemmt, und dem wir nur mit dem Hebel des sich vertiefenden Verstandes beikommen können. Es ist ein Gebet, dem wir, wie es scheint, nicht nachfühlen, sondern nachsinnen sollen. Dieses „Gebet“ fordert zum Studium auf, zur Erforschung nicht so sehr des Gebetes als des Betenden, der, von äußerem und innerem Sturm umwogt, zu Gott emporgerufen: erforsche mich! בחנני ודע שרעפי (תהלים קל״ט) בחנני ה׳ ונסני (תהלים כ״ו) und der in der Stunde, da er beten will, zu Gott emporruft: Du hast mein Herz erforscht! (3) בחנת לבי. Es ist ein Gebet eigener Art; sein Hauptinhalt ist: Mein Gott, laß mich beten! und: Mein Gott, bleib bei mir, bis ich mich gefunden, um so recht zu Dir zu beten! — Es muß gar Schweres sein, was der betende König in seinem Innern hin und her wälzt, wozu er sich bekennt, ohne es zu nennen, was er mit seinem innern Auge sieht, was er mit dem Lichte der Wahrheit beleuchten will, ohne daß es ans Licht der Welt trete, weil die Welt für ihn so viele Hasser birgt. Und dieses Kämpfen und Ringen des sich reinigenden Bewußtseins mit der Schuld, dieser Seelenprozeß, in dem der König Anklage und Verteidigung vertritt, vollzieht sich vor Gottes Angesicht, und der Kämpfende, Ringende fühlt Gottes Auge auf sich ruhen, und das macht ihn erbeben und doch wieder erstarken im Glauben an Gottes Gerechtigkeit und an seine eigene Redlichkeit und Würdigkeit. —

Wir nennen den einen Namen בת שבע und haben damit das Wort genannt, das des Sängers Mund fortwährend verschweigt und das gleichwohl sein ganzes Lied und sein ganzes Herz bewegt. Es ist die Schuld, die, so sehr sie vom Buchstaben des Gesetzes bis zum Verschwinden verdeckt und durch schweres Leid und aufrichtige Buße getilgt worden, dennoch der lebendige Vorwurf im ganzen heldenhaften Leben des frommen Königs geblieben ist. Immer wieder und gerade in den Stunden innerer Gehobenheit, da der von Gott erwählte König Israels an sein Volk, an sein Reich und an die

ihm von Gott verheißene glorreiche Zukunft denkt, da, wie der Gottesstreiter und Gottessänger bald mit dem Schwerte, bald auf der Harfe für die nachkommenden Geschlechter, für die Ewigkeit disponiert, da gerade — taucht eine Stunde der Schwäche aus seinem eigenen Leben vor ihm empor und mit ihr die Frage: ist deine Reinheit auch rein und deine Wahrheit wahr, und wie willst du diese eine Stunde aus deiner Ewigkeit herausheben?

Auf diese Frage gilt's die Antwort. —

Was wir in unserem Psalm als furchtsames Tasten in den Verstecken der eigenen Herzenskammern ansehen könnten, ist nichts anderes, als ein mühsames Suchen nach der ehrlichen Antwort auf die nicht zur Ruhe kommende Frage. Was dann am Schlusse aus der Tiefe des Herzens mit Macht hervorbricht, ist nichts anderes, als die Freude über die gefundene Antwort. Inzwischen hat der in sich suchende, mit sich rechtende und zu Gott flehende schwache Mensch und starke König all die Feinde und Neider, den „löwengleichen" Hasser (12) und die gemeinen „Prasser" (14) — die "רשׁעִים" allzumal (9) von sich und seiner Seelenarbeit fern gehalten. Wir vernehmen die unausgesprochenen Worte: In euch ist's der Haß, der anklagt, und die niedrige Sinnlichkeit, die ihr Opfer fordert; euch muß mein äußerer Rechtsschutz und ein Fußtritt der Verachtung genügen. Allein vor dem allliebenden, allgerechten Gotte, vor Ihm, meinem Schöpfer, der das Herz mit seinen Trieben und — Schwächen gebildet und in die Tiefen des Herzens und der Seele schaut, vor Ihm 'ה enthülle ich das verborgenste Innere meines Seelenlebens, das kein Strafgesetz mit seinem Paragraphen treffen kann, vor Ihm, damit zu Ihm mein Gebet rein und wahr emporsteige. —

Sollte es uns mit dem bisher Vorgebrachten gelungen sein den Grundton dieses, wie erwähnt, sehr schwierigen Psalms zu treffen, so wird es uns nicht wundern auf diesem harten Wege, den der Psalmist, den Selbstvorwurf im Herzen und die — verschüchterte, Gott allein genehme — Verteidigung auf den Lippen, sich erst bahnen muß, wenn wir da keine fest abgesteckten Wegetappen unterscheiden und in dem von der innern Unruhe des Sängers zeugenden Liede die künstlerischen Ruhepunkte kaum entdecken können. Wir haben eben die gärende Kraft einer großen, edlen Menschennatur vor uns, die in der Tiefe arbeitet, während über ihr eine reine, fromme Seele schwebt, die zu Gott um Klärung und Versöhnung fleht. Gibt's

ein schöneres, ergreifenderes Gebet? Doch wer wollte ein solches Gebet analysieren? Dennoch wagen wir es, uns in diesem Gebetpsalm einige Stellen anzumerken, die unserem Empfinden nach Wendepunkte auf dem Bittgange oder vielmehr Entwicklungsgange des Betenden zu sein scheinen.

Es sind die folgenden:

Vers 1—6: Rechtfertigung des Psalmisten vor Gott, beruhend auf einer redlichen Abrechnung mit sich selbst, die wir uns bei ihrer gedrängten Kürze zu ergänzen haben mit dem stillen Seufzer: „Gott, Du weißt es!" — Vers 7—14: Abwehr gegen die Hasser, die großen und die kleinen. Der Haß hat kein Verständnis und keine Würdigung für solche innere Seelenarbeit und solche Zwiesprache, die auf Liebe rechnen, auf den Vater der Liebe bauen. — — Vers 15: Das Hervorbrechen des Hoffnungsstrahls durch das von trüben Erinnerungen gebildete dunkle Gewölk. Das am Beginne angerufene „צדק" tritt am Schlusse glänzend hervor. Das traumhafte Bewußtsein der Unschuld wird zur wahren Erkenntnis, wird zur Wirklichkeit, in der Erfüllung liegt für die aufrichtende Verheißung und Sättigung für die nach Klarheit durstende Seele, der sich Gott offenbart.

Einzelnes:

1) תפלה לדוד Das Erste, worum David bittet, ist das Recht, צדק. Mit צדק ist das reine Recht an sich gemeint, wie es, auf sich selbst beruhend, hoch steht über allen persönlichen Beziehungen und Lagen des Menschen. Diesen reinen Rechtsbegriff kann der Mensch nie in der Wirklichkeit mit einem noch so tadellosen Leben erreichen; denn der Mensch ist nicht imstande von seinen persönlichen Beziehungen und Lagen vollständig abzusehen und in eigener Sache wahrhaft unparteiisch gerecht zu sein. Er wird da immer entweder zu mild oder zu streng, oder, so parador es klingen mag, beides zugleich sein. Das h. Thorawort fordert vom Menschen, auch vom thoraverpflichteten בר ישראל, darum nur, daß er fort und fort צדק anstrebe und in diesem Streben auf dem ihm von Gott verliehenen Erdboden lebe: (דברים י״ה,כ׳) צדק צדק תרדף למען תחיה וגו׳. —

Aus diesem Grund steht hier „צדק" ohne zueignendes suff. Es heißt nicht צדקי wie es רנתי und תפלתי heißt. צדק in seiner souveränen Unabhängigkeit — so will es von Gott gehört werden, und auch der mit sich selbst rechtende König will, daß es so von

Gott gehört werde. Doch sodann drängt das Herz des Menschen in רנתי zu Worte, zu dem ihm eigentümlichen Worte zu kommen, und dieses Wort drängt sich als תפלתי, als das aus persönlichem Empfinden herauswachsende Gebet auf die Lippen. David fühlt, weiß es, daß er nur mit Hilfe von רנתי und תפלתי vor dem absoluten צדק und vor Ihm 'ית, der nach צדק den Spruch tut, bestehen könne. Wird diese תפלה, wie sie von den Lippen fließt, auch der Hoheit des צדק entsprechen, wird sie ganz ohne Falsch, wahr und tief sein? — Der Psalmist behauptet es; doch behauptet er es nur zögernd furchtsam. Darum dieses ungewöhnliche gleichsam stotternde "בלא שפתי מרמה„ — — Wir möchten sagen: in diesem — ungrammatischen "בלא שפתי מרמה„ offenbart sich die nach Ausdruck ringende zaghafte Seele des königlichen Bekenners; wir vernehmen darin den Naturton seiner innersten Stimmung.

Eine agadische Auslegung unseres Verses (in der Pesikta und im Midrasch שו"הט) folgt in sehr sinniger Weise den Spuren des einfachen Wortsinnes (פשט), indem sie die hier genannten Momente der des göttlichen Rechtsspruches harrenden Seele auf die Gebetsmomente anwendet, die in der Israelsgemeinde am „Tage der Erinnerung", יום הזכרון, dem den Weltenkönig des Rechts huldigenden Posaunenrufe, תקיעת שופר, vorausgehen. [1]) Der weise Agadist hat es sehr richtig herausgefühlt, daß ja der Tag, an dem diese תפלה לדוד gen Himmel stieg, für unsern betenden König gleichfalls ein Tag ernstesten Erinnerns ,יום הזכרון gewesen. —

Meisterhaft läßt derselbe Agadist die wahre תפלה, wie sie den ganzen innern Menschen vor seinen Gott hinstellt, in der feiernden

---

[1]) מלפניך משפטי יצא א"ר פנחס בשם ר"י בן לוי בשם ר' אלכסנדרי למה אין ישראל תוקעין מן התפלה הראשונה אלא בתפלת המוספין , כדי שבשעה שהם עומדין בדין יהיו מצווין מלאי מצות הרבה ויזכו בדין אמר דוד תפלה לדוד זו תפלה שאדם מתפלל בשעה שהוא ניעור משנתו ברוך מחיה המתים , שמעה ה' צדק זו ק"ש , הקשיבה רנתי זו תפלה הראשונה , האזינה תפלתי זו תפלה השנייה למה בלא שפתי מרמה לא עמדנו לתפלה לא מתוך דבר בטילה ולא מתוך שפתי מרמה אלא מתוך תורה ומצות ומעש"ט , לפיכך מלפניך משפטי יצא ואל תסתכל במעשים רעים אם יש לנו ובמה אתה מסתכל בזכיות ובמעש"ט שיש לנו שנא' עיניך תחזינה מישרים : (פסיקתא רבתי פ"מ ובשוח"ט ועיין בבעל המאור בריש תענית בשם מדרש אגדה)

Gemeinde ihre lösende, befreiende Kraft entfalten. König David schreitet durch die Reihen und lehrt sie die rechte Art zum Vater der Menschen zu beten und dem König der Welten zu huldigen. Da fühlt sich jeder vom nächtlichen Schlafe wie vom Tode zu neuem Leben erwacht und begrüßt in reiner Kindlichkeit den neuen Morgen und Ihn 'מ, „der die Toten belebt". In תפלת השחר und תפלת מוסף macht da ein jeder einzeln und die Gemeinde insgesamt die fortschreitende Entwickelung vom persönlichen Einzelbewußtsein zum großen, erhebenden Nationalbewußtsein durch und sucht dies Bewußtsein lebendig zu erhalten in der Betätigung von תורה ומצות und in der Selbstmahnung zu solcher Betätigung, die in קריאת התורה die Gemeinde anspricht. So ertönt Schofarruf in der Gemeinde, und so wagt es die Gemeinde sich auf ihre Aufrichtigkeit und Wahrheitsinnigkeit zu berufen — בלא שפתי מרמה und dem Urteilsspruche des Allgerechten entgegen zu harren: מלפניך משפטי יצא. —

2—3—4) מלפניך — בחנת — לפעלות אדם In diesen drei Versen bergen sich große Schwierigkeiten. Diese werden um so größer, je mehr der Interpret bemüht ist aus diesen Versen eine logisch streng gegliederte Verteidigung herauszulesen. Wir glauben nicht, daß wir hier eine solche abgeschlossene Logik zu erwarten haben. Vielmehr möchten wir, entsprechend der von der grammatischen Regel abgehenden Beteuerung der vollen Wahrhaftigkeit in den Schlußworten des V. 1 (בלא שפתי מרמה) annehmen, auch hier gebe sich das noch zagende, dunkle Bewußtsein der Schuldlosigkeit in nur lose zusammenhängenden, logisch zwanglosen Skizzen kund. — Auch damit können wir uns nicht unbedingt einverstanden erklären, daß diese drei Verse hypothetisch zu nehmen seien,[1] obwohl für das צרפתני בל תמצא, in diesem Sinne genommen, in תדרוש רשעו בל תמצא (Ps. 10, 15) eine Analogie zu finden wäre. — In V. 2 läßt die positive Fassung des מלפניך משפטי יצא kaum eine hypothetische Annahme zu, während das עיניך תחזינה מישרים eine bloß optative Deutung geradezu ausschließt. Man kann nicht um etwas bitten, dessen Gewährung von vornherein sicher gestellt ist. Der Wunsch: עיניך תחזינה מישרים würde ja die Möglichkeit des Gegenteils voraussetzen. — Wir vernehmen aus diesem

---

[1]) Vgl. Michael Sachs „die Psalmen" Note zu Kap. 17.

. . . מלפניך gerade die Zuversicht, die im Hinblick auf Gottes unfehlbare Beurteilung in dem Maße sich befestigt, als sie auf das eigene fehlbar menschliche Urteil gestützt, schwankend war und in dem בלא שפתי מרמה schüchtern Ausdruck gesucht. Der Psalmist weiß es mit aller Gewißheit: Was ihm selbst in seinen innern Seelenvorgängen unklar geblieben, vor Gott steht es in lichtvoller Klarheit da. Die vielen einzelnen Punkte, aus welchen sich die gerade Linie zusammensetzt, alle die die Seelentätigkeit bedingenden Kräfte, Vorstellungen und Neigungen, die der Mensch einheitlich zusammenzufassen außer Stande ist, vor Gott sind sie eins, in ihrer Vielheit eins, sie sind "מישרים„ und Er ית' übersieht sie nicht nur, sondern er sieht sie in ihrem Boden wurzeln und wie sie durch des Menschen Entschluß und Tat zu Tage gefördert werden.

Mehr würde sich schon die optative Auffassung des V. 3 empfehlen: „Wenn du mein Herz prüfst, des Nachts heimsuchst, mich läuterst, o, daß du nichts fändest, wenn ich Böses gesonnen, o, daß es nicht über meinen Mund träte." Hierbei bietet sich jedoch die Schwierigkeit, daß einmal dieses „suchen und nicht finden" nicht so ohne weiteres von Gott gebraucht werden darf, auch dann nicht, wenn wir zwischen „suchen" und „nicht finden" die reuige Buße des Menschen eintreten lassen, und daß zweitens dieser Gedankengang hart am V. 4 jäh abgebrochen werden müßte.

Das לפעלות אדם בדבר שפתיך ist ebenfalls von alten und neuen Erklärern nur mit großer Mühe dem Sprachgeiste und dem Geiste und Inhalt des ganzen Psalms gefügig gemacht worden. Die einen beziehen das "בל„ aus V. 3 auch auf diesen Vers und übersetzen: „Und ging's auch über meinen Mund zur Menschentat nicht über . . ." [1]). Ein anderer [2]) übersetzt: (Du hast nicht gefunden), daß es zur Menschentat geworden zuwider deinen Worten". Ein dritter [3]): „Beim Belohnen des Menschen nach dem Spruch deiner Lippen . . ." Ein geistreicher Interpret [4]) liest aus diesem לפעלת אדם וגו' die Selbstanklage heraus, daß das Vergehen dadurch nicht schwinde, daß es durch den Buchstaben des Gesetzes בדבר שפתיך gedeckt — verdeckt werde, und einer der neuesten Erklärer [5]) legt, allerdings indem er die Wortfolge im Verse sich

---

[1]) Mendelssohn. [2]) Salomon. [3]) Sachs. [4]) וידאל הצרפתי angeführt von ס'תהלים עם מקדש מעט. [5]) Hirsch „Die Psalmen".

umgestellt denkt, in diese Worte ein ganzes System hinein, nach dem „selbst die Wege des Gesetzdurchbrechers dazu dienen, die Handlungen der Menschen „unter die Herrschaft deines Gesetzes (בדבר שפתיך) zu bringen." Wie man sieht, weichen diese Erklärungen wesentlich von einander ab. Darin aber stimmen sie und auch die andern uns zugänglichen Kommentare überein, daß sie das בדבר שפתיך auf Gott beziehen. Und gerade hierin möchten wir uns erlauben anderer Meinung zu sein.

Die — poetische Licenz, das unkörperliche Wesen Gottes durch Nennung menschlicher Gliedmaßen — anthropomorphistisch darzustellen (לשבר את האזן), hat ihre bestimmten Grenzen, die genau zu bezeichnen an dieser Stelle unsere Aufgabe nicht sein kann. — Eines muß uns jedoch als feststehende Regel gelten: **Wir sind nur da berechtigt eine körperliche Bezeichnung auf Gott zu beziehen, wo sich hierfür in unserem heiligen Schrifttum, also in den ספרי ת״נך, Analogieen finden.**

Nun finden sich in תנ״ך viele Körperteile des Menschen angewendet als figürliche Merkmale der göttlichen Machtäußerung. Es findet sich: אצבע, פה, לב, רגל, אזן, עין, זרע, יד und אף. Es findet sich aber niemals in diesem Sinne: ראש, גב, חיך, גרון, בטן [1]) לשון, שן, שפה. Wollte man dieser Behauptung gegenüber auf Hiob 23, 12 verweisen, wo es heißt: מצות שפתיו ולא אמיש und dieses „שפתיו" nach der Tendenz des Kapitels — die in dem בחנני כזהב אצא (das. 11) sogar Ähnlichkeit mit unserm . . . בחנת לבי . . צרפתני aufweist — auf Gott zu beziehen ist, so würde eine solche Entgegnung auf einem Irrtum beruhen.

In diesem Kap. 23, wo Hiob auf seinem eigenen Wege aus dem ihn umschließenden Dunkel heraus bis zum lichtvollen Begriffe eines unfaßbaren erhabenen Gottes vorzudringen sucht, ist es eben ein unbekannter, ganz gewaltiger Machthaber, den er, der vermeintlich vergewaltigte Elende, dem noch unerkannten erhabenen Geschickverteiler **substituiert.** — An diesen Machthaber, dessen „Übermacht" er fürchtet (das. 6), denkt Hiob, wenn er (das. 3) ausruft: „O, daß ich ihn zu finden wüßte, ich wollte bis zu seinem Throne dringen". Diesen „Welttyrann" sucht der irre Blick des Verzweifelnden und

[1]) Das ראשו כתם פז oder חכו ממתקים in שה״ש in seiner agadistischen Bedeutung kommt natürlich für unsern פשט nicht in Betracht.

diesen findet er nicht: „Allein ich geh' gen Ost — da ist er nicht; „gen West — ich merk ihn nicht. Was er zur Linken schafft, schau' „ich nicht; was er zur Rechten verhüllt, seh' ich nicht (das. 8—9). — Diesen Mächtigen, den Hiob durchaus finden und sehen möchte, schildert sein ebenso fürchterliches wie furchtsames Wort. Von diesem Gewaltigen, der dem Unglücklichen noch immer nicht zum klaren Bewußtsein gekommen, sagt er: „Die Gebote seiner Lippen — von denen wich ich nicht — — (12)" und er hätte ebensogut von seiner Zunge, seinen Zähnen usw. reden können, bis am Ende dieses merkwürdigen Kapitels dem Zweifler der große Gottesname aufgeht, vor dem all die von innerem Entsetzen zeugenden und Entsetzen erregenden Reden scheu zurückschrecken: „Gott[1]) machte mich verzagt, und der Allmächtige[1]) schreckte mich! (das. 16)."

Also, das "שפתיו„ im Buche Hiob ist wohl auf ein mit aller Macht ausgestattetes und diese Macht — vielleicht mißbrauchendes Gottgebilde, mit nichten aber auf Gott bezogen.

Außer diesem מצות שפתיו in Hiob ist aber das בדבר שפתיך in unserem V. 4 die in ganz תנ"ך einzige für uns in Frage kommende Stelle.[2]) Da halten wir uns denn nicht für berechtigt, uns diese Frage in anthropomorphistischem Sinne zu beantworten. Wir dürfen, unserer unmaßgeblichen Meinung nach, שפתיך ebensowenig auf Gott beziehen, als wir dies bei לשונך oder שניך tun dürften. — Demnach stellt sich uns V. 4 und im Zusammenhange mit diesem auch der vorhergehende V. 3 in einem ganz andern,

---

[1]) Hier werden in diesem Kap. die Gottesnamen zum ersten Male genannt.

[2]) Wohl findet sich im Jes. 30, 27 ebenfalls die Stelle: הנה שם ה' בא ממרחק . . . שפתיו מלאו זעם ולשונו כאש אכלת Allein dort werden diese Bilder auf שם ה' und nicht auf ה' zu beziehen sein. Außerdem ergibt sich dort aus dem Zusammenhange und besonders aus der in V. 29 das. mit השיר יהי' לכם eingeleiteten Gegenüberstellung der idealen Auffassung Israels mit der materiellen, durch den Schrecken noch getrübten Vorstellung der heidnischen Völker vom leidenschaftlichen Zürnen der Gottheit, daß mit den Allegorieen שפתיו und לשונו eben die irrige, grob sinnliche Vorstellung dieser Völker gezeichnet werden solle. Diese unsere Auffassung wird sehr unterstützt durch die Worte "בנפת שוא ורסן מתעה„ in V. 28, die eben „die Schwinge des Falschen" und „den Zaum des Irrsals" den "לחיי עמים" zuweist.

Worin sich "שפתיך„ von "פיך„ diesbezüglich unterscheidet? Zur Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen ist ein näheres Eingehen in das

von der herkömmlichen Erklärungsweise abweichenden Lichte dar.

Eine Prüfung wars; Du, o Gott wolltest mein Herz prüfen, und ich habe die Prüfung nur halb bestanden. Wenn auch dem geschriebenen Gesetze Genüge geschehen, so mußte ich doch, das höhere Gebot der Moral im Auge, zagend denken: ob Du, da Du mich läuterst, nicht die Schlacke finden würdest anstatt des reinen Goldes. — בחנת לבי פקדת לילה צרפתני בל תמצא

Nun wäre es für den siegreichen Herrscher ein Leichtes gewesen, nach Tyrannenart die öffentliche Moral umzuprägen. Ich hätte als König meinen hart am Fehltritt streifenden Schritt durch eine machthaberische Proklamation als legitim erklären können, und gewiß, des Königs Wort hätte sich Achtung und in weiten Kreisen auch Glauben erzwungen; die volle Legitimitätserklärung meiner Handlungsweise hätte im Lande einen starken Widerhall und bei gar Manchen im Lande sogar schmeichelnde Anerkennung gefunden. Der vom Nimbus der Autorität umgebene Mächtige hat ja die Meinung der Menge in seiner Gewalt und vermag es, Fehler in Verdienste zu verwandeln. Das Salböl auf der Stirn des Gekrönten macht die Person des Königs heilig und das Gewissen seines Volkes — geschmeidig. — So erlebt man es oft in monarchischen Staaten, wo vom Throne herab die Parole ausgegeben wird für die Politik und die Moral und für eine — politische Moral. — — Allein gerade dessen rühmt sich unser Psalmist, daß er mit einem solch offenen Königsworte, das ja all den geheimen, gehässigen Anklagen und Verdächtigungen

---

Wesen der anthropomorphistischen Bezeichnungen nötig. — Daß übrigens "דבר שפתים" nicht die edle Art der Rede bezeichnet, ist aus Jes. 36, 5 und Spr. 14, 23 zu ersehen.

Noch wäre auf Hiob 11, 5 hinzuweisen, wo es heißt: ואולם מי יתן א׳ דבר ויפתח שפתיו עמך wo also "שפתיו" auf Gott bezogen wird. Doch eine nähere Betrachtung dieser Stelle zeigt wieder, wie irrig eine solche Annahme ist. Dort straft Zophar seinen unglücklichen Freund, der als "איש שפתים" Recht behalten und sich als rein — "בר" in den Augen Gottes dünken will. Hierauf wünscht Zophar einen Gott herbei, „der mit dir deutlich reden und seine Lippen öffnen möchte gegen dich". Ein solcher Gott — sagt Zophar — wäre nötig, um dich, Hiob, zu überzeugen und in die Schranken deiner Winzigkeit zurück zu weisen. Du bedarfst der greifbaren Beweise und eines Gottes, der vom Himmel zur Erde niedersteigt, um zu reden und die Lippen zu öffnen. In Wahrheit thront aber Gott in den Höhen. Er steht dir nicht Rede und du kannst sein Geheimnis nicht erforschen: החקר א׳ תמצא

seiner Person ein Ende gemacht hätte, peinlichst streng zurückgehalten habe.

„Mein Sinnen זמתי ,בל יעבר פי : לפעלות אדם בדבר שפתיך! war's — damit es ja nicht meinen Mund überschreite —: Zur Tatenwirkung der Menschen wird's durch das Wort deiner Lippen!"

Der Psalmist suchte sich in seinem Innern mit dem Gesetze, seinem Gewissen und seinem Gotte zurechtzufinden, vermied es aber im Interesse der öffentlichen Moral mit einem sein eigenes Tun sanktionierenden Machtspruch hervorzutreten, denn — so sagte er sich selbst: das darfst Du, David, König in Israel, nicht, denn ein Königswort ist mehr als ein bloßes Wort, ist eine Tat und erzeugt Taten bei den gewöhnlichen Menschen, לפעלות אדם, welchen das Königswort zur Richtschnur ihres moralischen Empfindens und zur Sanktion ihrer Handlungen dient. „Das Wort deiner Lippen, (David), erzeugt Menschentaten," und darum darf dieses Wort nicht gesprochen werden. So lautete die innere Zwiesprache des Königs mit sich selbst, die an sich selbst gerichtete Mahnung, die wir in diesem merkwürdigen "זמתי — בל יעבר פי — : לפעלות אדם בדבר שפתיך" vor uns haben, und der die selbstbewußte durch "אני„ hervorgehobene entlastende Behauptung folgt: „So habe ich die Pfade moralischer Ausschreitung bewacht" und mein Volk vor Korruption bewahrt. אני! — שמרתי ארחות פריץ [1]) Wir wissen nun recht wohl, daß gegen diese Auffassung dieses בדבר שפתיך als Monolog = זמתי das Bedenken erhoben werden kann, ob es denn im Geiste der hebräischen Sprache liege, daß der mit sich selbst Redende hierbei die zweite Person = נכח gebrauche, und ob eine solche Selbstunterhaltung, grammatisch in der zweiten Person geführt, in תנ"ך vorkomme?

Diese Frage glauben wir jedoch bejahen zu können. Es sei auf folgende Stellen hingewiesen: עורי עורי דבורה עורי עורי דברי שיר (Rich. 5,13) „Wache auf, wache auf Debora! wach auf, stimme ein Lied an!" ist der Zuruf Debora's an sich selbst.

אמרתי אני בלבי לכה-נא אנסכה בשמחה וראה בטוב וגו' (קהלת ב' א')
Ich sprach in meinem Herzen [2]): „Komm doch — ich möchte fürstliche Freudengelage halten [3]) — und so sieh dir das Sichgütlichtun an

---

[1]) Nach dieser Auffassung korrespondiert dieses "שפתיך„ mit dem "בלא שפתי מרמה„ in V. 1.

[2]) Nicht: zu meinem Herzen, wie manche übersetzen.

[3]) Vgl. Ibn Esra und Seforno z. St.

(Pred. 2,1)". So sprach der weise Koheleth zu sich selbst im Herzen. Das "אנסכה" in der ersten Person bildet hier, wie leicht begreiflich, eine Parenthese. [1])

Auch in den Psalmen finden wir diese Redeweise vom Psalmisten angewendet: (תהלים כ׳) למנצח מזמור לדוד יענך ה׳ ביום צרה ישגבך וגו׳: Dem Sangmeister, ein Psalm von David [2]): Erhören wird dich Gott am Tage der Drangsal, erhöhen dich der Name des Gottes Jakob" . . . (Ps. 20). Hier apostrophiert David sich selbst in der Form der angeredeten Person bis er V. 6 das Volk einfallen läßt: o jauchzen wir in deiner Hilfe, und im Namen unseres Herrn schwingen wir Fahnen! Erfüllen wird Gott all deine Begehre". Von nun ab spricht der Sänger von dem vom Volke derart gefeierten „Gesalbten Gottes" in der dritten Person, was zur poetischen Schönheit dieses Psalms ungemein beiträgt. [3])

5) תמך אשורי durch diese sorgfältige „Hut an den Pfaden der öffentlichen Moral" wurde die Richtung meiner Schritte hingelenkt zu deinen Kreisen. Auch der Lebensschritt, der vom Weg abbog und außerhalb des von Gott dem tugendhaften Leben gezogenen Kreises zu fallen drohte, neigte sich wieder hin zu diesem Kreise und befestigte sich und fand seinen Halt innerhalb desselben תמך אשורי —

---

[1]) Wenig Wahrscheinlichkeit hingegen hat die Übersetzung: „Laß mich mit dir versuchen" (von נסה).

[2]) Nicht: „an David", wie manche, vom Sprachgebrauch abweichend übersetzen.

[3]) Wir gedenken auf diese reizvolle Variation bei der Behandlung des Psalm 20 א״ה zurückzukommen. Ob nicht auch in Psalm 110 eine solche Apostrophe an sich selbst, wenn auch mit unterbrechenden Parenthesen, vorliegt — möchten wir nicht hier untersuchen. Wir behalten uns vor, dies bei Behandlung des genannten Psalms א״ה zu tun. So viel können wir aber schon jetzt sagen: die Auffassung des erwähnten Psalms in monologisierendem Sinne würde der gerade an diesem Psalm versuchten christologischen Interpretation sehr wirksam begegnen und diese unmöglich machen.

In demselben Sinne erklärt R. Asarja Pigo im בינה לעתים (דרוש מז) die Stelle in Psalm 10,13: על מה נאץ רשע א׳ אמר בלבו לא תדרוש als die vom רשע an sich selbst gerichtete Aufforderung, nicht nach Gott zu forschen und zu fragen. Er sagt:

אבל לדעתי עם עצמו ידבר . . כי תמיד הוא אומר אל עצמו בתוך לבו : לא תדרוש לא תבא לידי דרישה לדעת אם יש מציאות אלק׳ שליט ואדון

— במעגלותיך Meine anerzogenen und angewöhnten Tritte wankten nicht בל נמוטו פעמי. —

6) אני קראתיך Bedeutsam wird in diesem V. das eigenste Ich des bedeutenden Königs fast in jedem Worte betont und in direkte Beziehung zu Gott gesetzt. אני קראתיך כי תענני אל War ja im Bisherigen die Innenarbeit des bußfertigen Herzens vor Gott dargelegt und jedes Wort vermieden, das anders wohin dringen könnte als von David zu seinem prüfenden, richtenden und verzeihenden Gotte. In dieser Verständigung (תענני) liegt die Gewähr meiner Würdigkeit. So neige mir dein Ohr, höre meine Rede (אמרתי). Du hast mir, da ich Dich aus meiner Herzens- und Gewissensenge rief, als mächtiger Gott Bescheid gegeben, so darf ich Deinem Thron näher — noch näher kommen und für mein Herzensanliegen die rechten Worte wählen.

7) הפלה חסדיך. Es bleibe dahin gestellt, ob ממתקוממים בימינך zusammengehört und — mit Kimchi — zu übersetzen ist: vor denen die sich gegen deine Rechte erheben, oder ob בימינך Ergänzung zu חוסים oder auch zu מושיע sei. In der Sache haben wir immer festzuhalten: David betet zu Gott, Er 'ית möge seine Gnadenbezeigungen als Helfer der Schutzsuchenden deutlich und klar hervortreten lassen gegen die Aufständigen, gegen die Feinde Davids, die ja Feinde der Gottessache sind. Als Ergebnis der Läuterung, die sich in mir im nächtlichen Schweigen vollzogen, laß die Sonne Deiner Gnade leuchten, vor der sich die Angreifer wie wildes Getier in ihre Höhlen zurückziehen.

8) שמרני כאישון. Immer traulicher schmiegt sich der Verfolgte, Verdächtigte und Gehaßte an seinen schützenden hütenden Gott. Wie wir in V. 6 eine Steigerung der Sehnsucht nach der Gottesnähe beobachten konnten, so gibt sich in V. 7—8 eine Steigerung des Sicherheitsgefühls, eine erhöhte — Intimität Davids mit seinem Gotte zu erkennen: Zuflucht in die Gottesrechte. — Wie der Augapfel behütet und geborgen im Schatten Deiner Flügel. — הפלה sowie שמרני drückt den Wunsch, תסתירני aber die in sicherer Aussicht stehende Erfüllung dieses Wunsches aus. —

9) מפני רשעים. Die Bösewichte, die grundsätzlichen — und die persönlichen Feinde werden spezifiziert. רשעים gehen, wie dies in ihrer Bezeichnung liegt, im allgemeinen auf Zerstörung aus, und im einzelnen, in diesem Falle (ausgedrückt durch „זו") bin ich Ge-

genstand ihrer Bosheit geworden. — איב und שונא haben wir schon bei anderer Gelegenheit begrifflich aus einandergehalten, indem wir in ersterem den Feind aus Prinzip erkannten. Daher die Bezeichnung בנפש für ihren gegen mich gerichteten Rachemut. — Die Feinde hatten wohl ihre Zeit gut gewählt, da Joab und die Hauptmacht Israels die Stadt Rabba belagerten und Philister, Moabiten und Edomiten auf dem Sprunge waren in das Land Israels einzufallen (II. Sam. 11). Die Begebenheit mit Uria bot aber gerade zu der Zeit den Feinden Davids eine willkommene Handhabe zu tückisch — frömmelndem Verrat. [1])

10) חלבמו סגרו. Da sind die Feisten unter ihnen, deren Herz und Gefühl von Fett geschlossen; jetzt haben sie die hohe Moral in sich entdeckt, und sie tun stolz den Mund auf, um mich, meine Getreuen und alle, die an meine Würdigkeit glauben, zu verdammen. חלבמו ist von den alten Erklärern [2]) auf das Herz bezogen und das Wort wohl als eine Verbindung von חלב und לבב genommen worden [3]). Andere [4]) nehmen פימו als Objekt für סגרו, allerdings ohne Berücksichtigung des Accents. Noch andere [5]) fassen das חלבמו figürlich als „ihr Bestes" auf, wonach חלבמו סגרו den Egoismus der Feinde kennzeichnen würde. Im Sinne unseres V. ändert diese Verschiedenheit der Erklärung wenig. Immer sollen mit diesem Vers die engherzigen Prasser getroffen werden, die sich auf das hohe Roß der Moral setzen wollen.

11) אשורנו עתה. Nach der oben angeführten Meinung, daß diese Verse auf ein bestimmtes historisches Ereignis, nämlich auf die Belagerung Rabbah's und die dadurch für das Land entstandene Gefahr hinzielen, sind die Worte 'עתה' und 'בארץ' von besonderer Bedeutung, indem sie die momentane Notlage des Landes hervorheben, die die Feinde Davids zu ihren bösen Zwecken mißbrauchen wollten. Es wäre dann mit dem קרי וכתיב im Worte סבבוני (סבבונו) sehr fein angedeutet, daß diese Feinde auf mich schlagen und das ganze Volk treffen, wie auch, daß sie bestrebt seien die zwischen mir, dem Einzelnen, und dem Volk bestehende Solidarität zu vernichten. Auch das eigentliche, fast befremdende 'לנטות' wäre sehr an seinem

---

[1]) Vgl. Raschi z. St. [2]) Raschi. [3]) Anklingend an טפש בחלב לבם (Ps. 119) und השמן לב העם הזה (Jes. 1). [4]) Wie Kimchi. [5]) מהר"ם הצרפתי und nach ihm, Hirsch.

Platze. Mich — uns umkreisen sie, und ihre Augen sind darauf gerichtet die Entartung, die Rechtsbeugung — die Korruption in's Land zu bringen. Aber auch wenn wir, wie wir dies dürfen und sollen, dem Geiste des Psalms einen über die Grenze Palästina's und seiner nationalen Zeitgeschichte weit hinaus reichenden Horizont geben und die Beziehung des Gottesgesalbten zur Zukunft Israels und der Menschheit ins Auge fassen, auch dann erscheinen die erwähnten formellen Eigenheiten zum Wesen des Inhalts passend und mit Vorbedacht gewählt.

Ergeht es denn dem Volke Israel in den verschiedenen Zeiten des Galuth nicht so, wie es seinem Könige David in seiner Leidenszeit ergangen? Auch Israel wird auf Schritt und Tritt von scharfsichtigen Spähern bewacht und umlauert. Wenn von tausend und aber tausend Handlungen unleugbaren Edelmuts eine einzige Handlung sich finden läßt, die der strengen Kritik die herbeigewünschte Handhabe zum abfälligen Urteil gibt, so sind die Tausende vergessen und die Eine gilt; Aus Jahrhunderten tadellosen Wandels wird Israel eine Stunde des von Prüfungen erfüllten Lebens herausgehoben, in der es, in der irgend Einer aus Israel eine moralische Schwäche gezeigt. Diese eine Stunde, diese eine noch so entschuldbare Epoche seines Lebens ist das "עתה„ das der leicht betörten Menge als das corpus delicte eines Volkes vorgezeigt wird, das auf seinem Gange durch Jahrtausende epochale Beweise seines hohen sittlichen Charakters geliefert hat. Es hilft nichts, das "עתה„ muß herhalten לנטות בארץ, im Lande oder gar auf der Erde das Urteil zu beugen. Je nach Bedarf der Israel feindlichen Bestrebungen und Zwecke wird Israel die Solidarität bald abgesprochen bald aufgezwungen; es ist bald ein סבבוני und bald ein סבבונו, das eine so ungerecht wie das andere. Fürwahr im Geschicke David's ist Israels Geschick gezeichnet, und Israel ist der Erbe der Seufzer seines Königs.

12) דמינו כאריה Sind in V. 10 die dünkelhaften Prasser gezeichnet, die im großen Haufen das große Wort führen, so nennt Vers 12 den wie gewöhnlich versteckten Führer der Bewegung, der die Dreinschläger antreibt, selbst aber unsichtbar bleibt, „den Löwen", der auf der Lauer liegt und nicht zu fassen ist. — Pharao, Nebukadnezar, Titus waren ein jeder ein solcher Löwe, den Gott als „Geißel seines Zornes" losgelassen, [1]) und jeder hat den Gottes-

[1]) Jes. 10.

auftrag überschritten und glaubte nicht nur Geißel zu sein in der Hand Gottes, sondern selbst ein Gott, der die Geißel schwingt.

13) קומה ה׳ Laß es nicht zu, o Gott! eile ihm zuvor, bevor er den Sprung tut, beuge ihn, den Stolzen, der doch nur dein Schwert sein sollte, und der nun selbst das Schwert führen, der nur Werkzeug ist und Meister sein will — rette meine Seele vor ihm!

14) ממתים ידך Hier werden die beiden Kategorieen von denen in V. 10—12 die Rede war, deutlich auseinander gehalten. Die eine, die den אריה, die Geißel Deiner Hand birgt, wird mit מתים ידך, die andern, die so viele fettherzige, großmäulige Helden zählt, mit מתים מחלד bezeichnet. Das Leben ist ihnen die Pfründe, die sie nährt, sättigt, feist macht. Ideale hat das Leben für sie nicht. Genießen — und wenn noch ein Rest bleibt, ihn den Kindern hinterlassen, damit diese wieder genießen — das ist ihr Alles, ihr Leben und ihr Sterben. —

15) אני בצדק Der Schlußvers setzt mit demselben Worte, mit צדק ein, mit dem der Anfangsvers begonnen שמעה ה׳ צדק! Wie anders ist, dem in V. 14 geschilderten Leben der Eintagsmenschen gegenüber, mein eigenes Leben bei all dem Leid, das es birgt. Wie überragt mein Leben mit seiner Innerlichkeit und seinem Streben nach ewig Wahrem jenes äußerliche Dahinleben in den Tag und in die Nacht hinein. Mein Leben ist ein fortwährendes Anschauen oder vielmehr „Schauenwollen" deines Angesichts אחזה פניך. Nach diesem Leben winkt mir Erfüllung all des Verheißenen, Sättigung des unnennbaren Erkenntnisdurstes. Wie hehr und erhaben steht dieses "אשבעה„ über jenem "ישבעו"! Es ist ein Erwachen, das das im Lebenstraume Erhoffte verwirklicht und überbietet, denn ich darf die geahnte Gottesgestaltung deutlich erkennen! אשבעה בהקיץ תמונתך

Kap. 18.

Allgemeines:

Dieser Psalm ist durch seine Überschrift mit einer besondern Genauigkeit in seinem Wesen und Inhalt gekennzeichnet. Der Psalm ist bereits in II. Sam. 22 als Dokument einer wichtigen historischen Epoche aufgenommen, einer Epoche, deren Mittelpunkt der gottesgesalbte König David im Kampfe mit Feinden um und um und mit Saul, und deren Ausgang der Sieg dieses unseres Königs und der für Israel errungene Friede war. Als sangreiches Friedensdenk-

mal erhebt sich dieses Psalmlied über blutgetränkte Felder und ist dem Psalmbuche תהלים, diesem vom sieghaften König seinem Volke gegründeten Nationalschatze, einverleibt. —

Die wenigen zwischen II. Sam. und unserem Psalm bestehenden Wortunterschiede sind auf die Charakterverschiedenheit der beiden Bücher, nämlich II. Sam. und תהלים, zurückzuführen. Ersteres, als vorwiegend historisches Buch, läßt die Eindrücke des soeben Erlebten in ihrer Ursprünglichkeit hervortreten, letzteres, dem reifen abgeklärten Alter des Königs und seiner lehrlichen Fürsorge für die Zukunft des Volkes entstammend, gibt diesen Eindrücken durch entsprechende kleine Zusätze und Variationen den sentenziösen Halt, der sie bleibend erhalten und ethisch fruchtbar machen soll. [1]) Das historische Gepräge ist indessen diesem Psalm schon in der eigentümlichen Bezeichnung des in ihm enthaltenen Liedes mit אשר דבר לה׳ את דברי השירה הזאת und der genauen Zeitangabe des dem Liede zu Grunde liegenden Geschehnisses: ביום הציל gewahrt. Es soll augenscheinlich das hochpoetische Lied in dem "ביום . . דבר" die Färbung einer geschichtlichen Prosa annehmen. — In unserem Psalm wird Gott als Schöpfer und Lenker der Natur und als Schutzherr des Rechts gefeiert. Von der erhöhten Stufe aus, auf die Gott seinen „Diener" gehoben, übersieht und überzählt dieser die Gnaden und Wunder, die ihm von Gott geworden zuerst zur Verteidigung gegen die zahlreichen Feinde und dann zum Sieg und zur Herrschaft über dieselben.

Wir möchten demgemäß diesen Psalm folgendermaßen einteilen:

V. 1—7. Die Überschrift und kurze Berührung der die Tendenz des Psalms bildenden Hauptpunkte, also gleichsam die Einleitung des Ganzen.

V. 8—16. Entfesselte Naturstürme, wie sie Gottes Walten und Wirken begleiten und für seine Allmacht zeugen.

V. 17—30. Geschicksstürme, von Gott erregt und gebändigt. Gott rettet die Person, und die Rettung ist (22—28) mit כי שמרתי וגו׳ motiviert. Gott rettet das arme Volk, von dessen Heileszukunft die Person Davids unzertrennlich ist כי אתה עם עני תושיע (V. 28).

V. 31—46. Dieses Volk tritt auf als Träger und Mandatar der תורה und darf als solcher sich nicht auf die Verteidigung

---

[1]) Vgl. über diese Variationen Abarbanels Komment. zu II. Sam. 22 und nach ihm Hirsch, Vater und Sohn.

seiner selbst beschränken. Das Gottesvolk und an seiner Spitze sein König muß auch angreifen, kämpfen und siegen, wenn es gilt, auf dem heiligen, gottverheißenen Boden Göttertum und Barbarei niederzuwerfen und der großen, erhabenen, Israel überantworteten Gottesidee, אחדות ה׳, Raum und Ruhm zu verschaffen.

V. 47—51. In kurz zusammenfassenden Schlußsätzen wird die ganze Errungenschaft und jeder Sieg der Gottesmacht und Gottesgnade zugesprochen, und der dankerfüllte König stellt sich und seine spätesten Nachkommen, die Stammhalter des Gottesgesalbten, in den Dienst Gottes.

Einzelnes:

1) למנצח לעבד Der Psalm soll ein Summarium der wichtigen Erlebnisse des Psalmisten sein. Der Geist des Liedes soll das Einzelne, Skizzenhafte durchdringen und beleben; er soll es zu einer organisch einheitlichen Lebensgestaltung machen. Daher die mehrnamige Bezeichnung Davids als מנצח und עבד ה׳. Daher auch die Bezeichnung des Liedgehaltes mit דברי השירה, hinweisend auf die verschiedenen Anlässe und Situationen, die dieser Gesamt-שירה zu Grunde liegen.

מיד שאול unterscheidet sich wohl darin von מכף כל איביו, daß mit מכף ein persönliches Kämpfen, Mann gegen Mann und die Rettung aus der Hand des Feindes gemeint ist, während מיד שאול die Macht Sauls bezeichnet, die mittelbar in die Ferne wirkt, und der David entgangen war. —

2) ויאמר ארחמך ה׳ Mit diesem "ויאמר", das die Machtäußerungen Gottes in Liebe und Stärke-רחם und חזק in eins zusammenfaßt, wird dem "דברי שירה" der Charakter einheitlicher Zusammengehörigkeit gegeben.

3) ה׳ סלעי die in diesem V. gebrauchten Lobpreisungen Gottes klingen aus in den Ruf: Gott mit mir zum Schutz Gott mit mir zum Angriff! מגני וקרן ישעי משגבי [1]). Hiermit ist die Tendenz des Psalms von vornherein gegeben und in wenige Worte gefaßt. —

[1]) Der Schild Davids (מגן דוד) hatte die Form eines doppelten in einander verschlungenen Dreiecks mit sechs Spitzen. Damit soll angedeutet sein, daß David das siebente Glied in der Kette der von Israel verehrten Patriarchen אברהם, יצחק, יעקב, יוסף, משה, אהרן sei. (ס׳ארץ החיים, angeführt von מקדש מעט). Vielleicht ist es nicht Zufall, daß hier in

4—7) מהלל-אפפוני-חבלי-בצר לי Schon die innere Freudigkeit, die mich in allen Notlagen Gott lobpreisen läßt, ist mir Gewähr der Rettung. Tod und Unterwelt mit allen ihren Schrecken scheuchen mich, den Flehenden, nicht fort vom Throne des Ewigen m e i n e s Gottes und verscheuchen nicht das innige, dringliche Wort des Gebetes von meinen Lippen. Weiß ich es ja, daß ich das „Ohr" des Königs, m e i n e s allerbarmenden Königs, habe: ושועתי לפניו תבא באזניו.

8) ותגעש Es liegt durchaus nichts Befremdendes darin, daß, nach der Auffassung des תרגום und alter פירושים, das Davidslied auf das schon in der Urgeschichte der Menschen und besonders des Volkes Israel Wunder wirkende Walten Gottes zurückgreift und den Wundertäter von den Tagen Sodoms, Egyptens und — Sinais feiert. Betrachtet ja unser Psalmist alle die Gottesmacht verkündenden Geschichtsepochen als die Vorbereitungsstufen zu der Stufe, auf die Gott ihn, Israels König, gestellt hat. Das schließt jedoch nicht aus, daß, wie dies Kimchi mit Recht behauptet, die hier geschilderten Erschütterungen zunächst auf die von David nach innen und außen geführten Kriege und die mit diesen einhergehenden furchtbaren Umwälzungen im Lande und Volke Bezug haben. — Ist es ja in den Büchern der Propheten und auch im תהלים-Buche nichts Seltenes, daß uns gewaltige Ausbrüche sozialer Zündstoffe unter dem Bilde physischer Revolutionen gezeigt werden.

Die Elemente geraten in Aufruhr, wenn Gott in seinem Zürnen dräut; da bebt die Erde, da erzittern die Berge in ihren Grundvesten, und dieses Entsetzen vor dem göttlichen Zorne hat nicht nur augenblickliche, vorübergehende Wirkung, sondern es teilt sich mit, es pflanzt sich fort und wirkt, dem Gottesgeheiße folgend, wie von tief verborgenen eigenen Impulsen getrieben, im innersten Schoße der Erde und in den Wurzeln der Berge mit. Die Naturrevolution bricht aus sich selbst hervor, als ob sie bei der Schöpfung mitbedungen wäre. — Diese Impulse von innen heraus, die dem Gottes-

---

unserem V. die Bezeichnung "מגיני„ als die siebente folgt nach den vorausgegangenen s e c h s Epitheta der göttlichen Allmacht, nämlich: ה׳ סלעי, ומצודתי. ומפלטי. אלי, צורי אחסה בו, מגני! וקרן ישעי משגבי Dieser Vers würde demnach gleichsam die aus sechs Gott zugeeigneten Attributen bestehende Umschrift des David'schen Wappenschildes enthalten. Wir gestehen, daß uns eine solche Annahme mehr anspreche, als manch anderer mystisch gefärbter Versuch die David'sche Heraldik zu erklären. —

winke selbsterzeugend und dauernd entgegenkommen, werden in V. 8 bedeutsam durch ויתגעשו in der התפעל=Form als Steigerung des ותגעש ausgedrückt.

9) עלה Ebenso will das גחלים בערו ממנו in V. 9 anzeigen, daß die von Gott ausgehende Zornesflamme bleibende Wirkungen auf Erden hervorbringe. An der hoch emporsteigenden, Berge versengenden Flamme entzünden sich Kohlen, die, indem sie sich aufzehren, die Wärme halten und — Nutzen schaffen. Man denke hierbei an die befruchtende Lava nach der vernichtenden Bergevolution. Man denke ferner daran, daß so oft schon auf blutgetränkten Schlachtfeldern die Saaten einer neuen Zeitkultur aufgegangen sind.

10) ויט שמים Dichtes Gewölk zu Füßen der Gotteserscheinung verhüllt der staunenden Welt den auf Gottes Geheiß sich hernieder senkenden Himmel.

11) וירכב . . וידא Auf den Berg Horeb ließ sich Gott nieder und sprach das Wort אנכי, und ganz Israel vernahm das Wort und sah wenn auch nicht eine Gestalt Gottes, so doch die Gewißheit, daß Gott es sei, der sich offenbart und zum Volke Israel spricht. Der momentan unaussprechlich gewaltige Eindruck der Gottesoffenbarung ist im Laufe der Jahrtausende den nachlebenden Geschlechtern gewichen, doch schwebt ihnen jener große Tag stets vor Augen, und Herz und Seele suchen den Eindruck festzustellen und in sich zu vertiefen, der, soweit er physischer Natur gewesen, dem Gesetze der Sinnenwelt unterliegt.

Ähnlich, wenn auch nicht ganz so wie mit der direkten Gottesoffenbarung, verhält es sich mit den indirekten Offenbarungen der Gotteswaltung in der Geschichte. Auch da wirkt oft eine eintretende Katastrophe lähmend, gewaltig, wuchtig auf die von ihr betroffenen oder doch die sie miterlebenden Menschenkreise. Diese Wucht mildert sich dann mit den Jahren, während das Ereignis sich in den Folgen auslebend dauernd nachwirkt.

Wir möchten hierin den Grund vermuten für das Eintreten des Wortes 'וידא' (V. 11) anstatt des ihm entsprechenden 'וירא' in II. Sam. 22,11.

Dort sind die im Liede „besprochenen" Ereignisse erst eben erlebt, das Gotteswirken ist den Zeitgenossen sichtbar. Hier im Psalmliede hat die Zeit, hat auch die erlangte Reife des Sängers auf die Auffassung dieser Ereignisse und ihrer Motive verklärend

eingewirkt, und die Erscheinung der eingreifenden Gottesmacht schwebt dem betrachtenden Sänger vor Augen. Das Erlebte erscheint עַל כַּנְפֵי רוּחַ, auf den Schwingen des Geistes ruhend vor dem Geistesblicke des Beschauers.

12) ישת חשך Auch hier können wir das סכתו חשכת מים für סכות חשרת מים in II. Sam. 22,12 damit begründen, daß zur Zeit der Aktion, von der II. Sam. handelt, das Wirken der Gottesmacht so deutlich war und so hell leuchtete, daß es auch den Verblendeten nicht völlig verhüllt und unbekannt bleiben konnte. In der Flut der Ereignisse konnten wohl חשרת מים Wassermengen die Gotteshütten und die Stätten göttlichen Wirkens dem Verständnis Vieler entziehen, zu סכתו חשכת מים jedoch, zur Finsternis konnte sich erst in späterer Zeit die Umhüllung der Gottestaten verdichten, zur Zeit, da so viele Zeugen des göttlich wundertätigen Wirkens dahingeschwunden, und die Gotteswerke nur in der dankbaren Erinnerung der Auserkorenen lebendig geblieben waren. חשרת מים — Wasserfluten — חשכת מים=Regenschauernacht.

13) מנגה . . ברד וגחלי אש Nach dem von uns zu ב ע ר ו ממנו גחלי אש in V. 9. Bemerkten erklärt es sich, daß in II Sam. 22 wo der physische Eindruck der gewaltigen Erlebnisse noch allen gegenwärtig und fühlbar, der physische Prozeß verfolgt und in בָּעֲרוּ גחלי אש dargestellt wird, während hier nach dem dem hervorbrechenden Lichtglanze weichenden Gewölk nur die Resultate des Prozesses in ברד וגחלי אש dargestellt werden. Die Zeitgenossen der in die gesellschaftlichen Verhältnisse stürmend und stürzend eingreifenden sozialen Motoren sehen das Werden, spätere Geschlechter sehen das Gewordene. Immer jedoch ist der Lichtstrahl nötig, der das der Gotteswaltung „gegenüber" lagernde Gewölk durchbricht und es schwinden macht מנגה נגדו עָביו עָברו!

14) וירעם . . ברד וגחלי אש Hier werden die äußern Begleiterscheinungen genannt, unter welchen ברד וגחלי אש zur Erde niederfahren. In II. Sam. 22, ist der Naturvorgang bereits in בָּעֲרוּ גחלי אש (V. 13) gezeichnet. Darum fehlt in V. 14 dieses ברד. — וגחלי אש

15, 16) וישלח — ויראו Diese bisher geschilderte Naturrevolution in der scheinbar das Unterste zu oberst gekehrt und durch die umherfliegenden Pfeile, Eisstücke und Glutkohlen die größte Verwirrung, יהמם, bewirkt wird, legt gleichwohl die Grundlagen der so

gewaltig stürmenden Elemente bloß. Die untersten Behälter der Fluten werden sichtbar, und die Grundvesten der Welt werden aufgedeckt, und aus all den tiefen Gründen der geschaffenen Welt herauf ist's vernehmbar: „mächtig in den Höhen ist Gott!" und sein Dräuen ist's, das Fluten starr und Berge flüssig macht, wenn sein Odem sie berührt und sein Wille es so fordert. Mit dieser Offenbarung schließt ein Teil unseres Psalms ab.

17) ישלח Hier ist das Objekt des Satzes nicht genannt. „Er sendet aus der Höhe"; wen? was sendet Er? das ist nicht gesagt. Nur יקחני, daß er mich rettend ergreift, ist gewiß. Die Mittel, deren sich Gott beim Rettungswerk bedienen will, seine Sendlinge bleiben zumeist unerkannt, werden sogar oft verkannt. Dies sowohl beim Einzelnen als beim Volke. תרגום kann daher mit Recht dieses ישלח auch auf die an Israel entsandten נביאים beziehen, durch die Gott sein sinkendes Volk ergreifen und erheben will.

Sind aber die Mittel auch unsichtbar, so sind sie doch unleugbar vorhanden. Dies ist durch die הפעיל-Form in "ימשני" ausgedrückt.

Nachdem die Vernichtung drohenden Stürme im Reiche der Natur als Bild der Stürme im Reiche der Geschichte und speziell der Geschichte Israels geschildert worden, geht mit diesem Vers das Psalmwort zum Rettungswerke über, das durch Gottes Gnade sich an David vollzogen und an Israel stets vollziehen wird. —

18) יצילני Den begrifflichen Unterschied zwischen אויב und שונא haben wir schon an anderer Stelle darin zu finden gesucht, daß ersteres Wort die prinzipielle, letzteres aber die persönliche Feindschaft (die auch Sachen [1]) zum Objekt haben kann) ausdrückt. [2]) In unserem Vers macht sich diese Unterscheidung auf bedeutsame Art bemerkbar: "איבי" steht in sing. und in Verbindung mit dem Abstraktum עז während שנאי in pl. steht und mit אמצו ממני, bezeichnet ist, wodurch auf ein Ringen, Mann an Mann, hingewiesen

---

1) Amos, VI,8.

2) Aus den hierfür sprechenden Gründen sei an dieser Stelle nur das Folgende bemerkt: שנאה ist allerdings eine dem אויב innewohnende Eigenschaft, sie erschöpft aber den Begriff אויב nicht. Man wird auch niemals אויב anders als auf eine Person bezüglich angewendet finden. Auch findet sich אויב nur zweimal in transitiver Bedeutung nämlich II B. M. 23,22 ואויבתי את אויבכם und ויהי שאול אויבאת דוד Sam. I. 18,29 wo dies aber jedesmal durch besondere Umstände bedingt ist.

wird. — In der Tat hat, wie die Geschichte des Judenhasses es beweisen kann, stets ein Feind aus Prinzip, ein אויב ganze Scharen von Hassern, die es aus Neid und gemeiner physischer Abneigung waren, שונאים, in Bewegung gesetzt und durch diese die böse Arbeit des רשעות verrichten lassen.

19) יקדמוני Wie sie alle, איבי und שונאי, eilig bei der Hand waren am trüben, verdüsterten Tage meines Falles! Hier mag der Psalmist an jene zum Verrat so bereiten זיפים gedacht haben. [1]) Wenn איד (verwandt mit אד und אוד) wie einige Erklärer meinen, die wie durch böse Dünste und rauchigen Brand erzeugte Düsterkeit bedeutet, die den Weg gefährlich und den Wanderer straucheln und fallen macht, so ist das ויהי ה׳ למשען לי, die von Gott dargebotene Stütze, die vor dem Fallen bewahrt, hier ganz eigentlich am Platze. Auch hier zeigt es sich wieder, daß der Zeitunterschied zwischen dem Liede in II. Sam. 22 und unserem Psalmliede auf den Sänger geistig verklärend gewirkt hat. Das greifbar konkrete "משען" in II. Sam. 22 ist hier zum figürlichen "למשען" geworden, die Metapher ist in eine Allegorie übergegangen.

20) ויוציאני Es war eine nicht bloß momentane Befreiung, sondern eine Rüstung für die Zukunft. Gott wird mich, den als Sträfling Verfolgten, feierlich bekleiden ("חלץ" drückt alle diese Begriffe aus), denn er hat Wohlgefallen nicht nur an meiner Rettung, sondern an mir selbst כי חפץ בי. —

21) יגמלני Wir können uns nur den Erklärern anschließen, die das "כצדקי" und "כבר׳ ידי" speziell auf das Verhalten Davids Saul gegenüber beziehen. In diesem Verhalten ist der Edelmut David's und seine Scheu, den „Gesalbten Gottes", der ihn auf den Tod verfolgte, auch nur mit dem Finger zu berühren oder berühren zu lassen, so deutlich zu erkennen, daß sich David darauf berufen konnte, ohne seiner eigenen Bescheidenheit zu nahe zu treten. Ein Anderes wäre es, wollte man diese Unschuldbeteuerung generalisieren und das Hervorheben der eigenen Verdienstlichkeit auf den ganzen Lebenslauf Davids ausgedehnt verstehen. [2])

22) כי שמרתי Begründet wird nun dieses in V. 21 gezeichnete Einzelverhalten damit, daß dieses aus dem ganzen mühsamen Streben,

---

[1]) S. רד״ק

[2]) Vgl. רש״י und רד״ק

die Wege Gottes zu wahren, hervorgegangen sei. Und wäre auch an meinem Leben manches zu tadeln, so bin ich doch nicht mit einem Schritte, auch nicht mit dem zu tadelnden Schritte freventlich von meinem Gotte gewichen ולא רשעתי מא׳. Einzelne sittliche Großtaten können wohl das Niveau eines Gesamtlebens überragen, sie können und dürfen jedoch nicht mit dem Tatenleben in seiner Gesamtheit einen Widerspruch bilden.

23) כי כל משפטיו Auch hier wird die Autorität des Gottesgesetzes in seinen Gesamtbestimmungen כל משפטיו als Quelle für die Handlungsweise Davids im einzelnen Falle angeführt. Waren es in V. 22 דרכי ה׳ die Wege Gottes, die dem Menschen die Spuren der Gotteswaltung als Wegweiser enthalten, so sind es hier die deutlichen, ausgesprochenen Weisungen, die sich David vor Augen hält, und sind es die festen Satzungen Gottes, die er als König nicht von sich fern gehalten. In II. Sam. 22 heißt es לא אסור ממנה in der Kalform, in der Bedeutung von: ich wich nicht von den eine einheitliche Norm bildenden Satzungen. Hier in unserem Vers jedoch findet der greise König bei der Nachprüfung seines früheren Bekenntnisses, daß dieses „ich wich nicht" vor einer streng kritischen Moral nicht Stand halten würde. David schränkt darum das לא אסור ein, indem er dafür לא אסיר מני setzt und damit sagen will: habe ich auch menschlich gefehlt und moralisch unrecht gehandelt, so habe ich doch als König mich nicht über die Autorität des Moralgesetzes hinweggesetzt. Ich habe die Macht dieses Gesetzes auch über mich, den König, anerkannt und versuchte nicht durch despotischen Spruch diese Macht vom Throne fern zu halten, um so aus Unrecht Recht zu machen. [1])

24) ואהי So war ich ganz und aufrichtig mit Ihm, wenn ich auch bei den Menschen an Ansehen verlieren mochte, und so hütete ich mich davor, daß die Sünde deren Reiz ich erlag, nicht Übermacht gewann über mein rechtlich Fühlen und Denken ואשתמר מעוני[2]).

25) וישב Diese scheinbare Wiederholung des V. 21 ist in der Tat keine solche, wenn wir uns des oben zu 21 Bemerkten erinnern. Da bezog sich das יגמלני auf die Liebestaten, die David an seinem Feinde Saul geübt. Auf diese fiel kein Schatten eines Verdachtes, ja Saul selbst hatte bekennen müssen: צדיק אתה ממני כי אתה

[1]) [2]) Vgl. hierzu das oben zu Kap. 17 V. 4 Gesagte.

(גמלתני הטובה ואני גמלתיך הרעה (שמואל א׳ כ״ד י״ה „Du bist gerechter als ich, denn du hast mir Gutes erwiesen, ich habe es dir mit Bösem vergolten." (II. Sam. 24,18). Darum wird dort die göttliche Gnadenbezeigung durch יגמלני ausgedrückt גמל, verw. mit גמר bezeichnet das Gereifte, Vollendete, in unserem Falle: die uneingeschränkte Erweisung von Güte und Vergütung. . . כבר ידי War ja auch meine Hand in ihrem ganzen Tun an Saul makellos rein. Hier in V. 25 ist diese Makellosigkeit auf die Gesinnung beschränkt. Es heißt hier nicht כבר ידי ישב לי sondern כבר ידי לנגד עיניו — Gott sah meine innere Lauterkeit und das Bestreben אשתמר מעוני mich vor meiner Sünde zu hüten. Wir wissen, daß das Vergehen mit בת שבע trotz der es deckenden und verdeckenden legitimen Form und trotz der aufrichtigen Buße des Königs dennoch der fortwährende stille Vorwurf in seiner Brust geblieben, und daß es der Ankündigung des Propheten gemäß, von Gott mit dem Verluste eines geliebten Kindes geahndet worden ist. Wir haben nun bereits in dem zu Kap. 17,4 Vorgebrachten und in unserem Kap. V. 24 Erwähnten erkannt, daß mit diesem moralischen Vergehen das Bestreben des Königs einherging, demselben keine verderblichen Folgen im Volke zu geben. Das war ein negatives Verdienst und blieb nicht unbelohnt von Gott, der nicht nur sieht, was die Hand des Menschen vollbringt, sondern auch wonach der Mensch in seinem Innern ringt. כבר ידי ישב לי mochte jedoch der König diesmal nicht betonen und יגמלנו wollte er die Gottesvergeltung, die ja auch mit Strafe verbunden war, nicht nennen. וישב לי ist hier der richtige, im Hinblick auf das in V. 21 gebrauchte "יגמלני", sehr bedeutsame Ausdruck, und diese Variation tritt in ihrer beabsichtigten Bedeutsamkeit gerade dadurch hervor, daß dieses ישב לי am Anfange des Verses gebraucht und am Schlusse desselben vermieden und durch לנגד עיניו ersetzt wird. — In II. Sam. 22 ist an dieser Stelle sogar das Wort "ידי" vermieden. Die Zeit, in der der Psalmist zum ersten Male dieses Lied gesungen, lag dem Momente der begangenen Handlung noch zu nahe, als daß der in seinem Innern beunruhigte Sänger die Hand frei erhoben hätte, die Hand, die Vollstreckerin der Tat. Auch hierin zeigt sich die mildernde, reinigende Wirkung der inzwischen dahingegangenen, bessernden Zeit. —

26, 27) עם חסיד — עם גבר Es scheint, als ob hier eine gewisse Abstufung der Verdienstesgrade des der göttlichen Vergeltung

gewärtigen Menschen eingehalten werde. Diese folgt der vorausgegangenen Berufung des Psalmisten auf die Versuchungen, die er in seinem Verhältnisse zu שאול und zu בת שבע bestanden und die Art, wie er sie bestanden.

Es ist zuerst der חסיד genannt, entsprechend dem tadellosen, rühmlichen Verhalten Davids Saul gegenüber; dann folgt der „תמים", entsprechend dem „ואהי תמים עמו", das, wie wir oben bemerkt, eine gewisse Einschränkung des Rühmlichen bedeutet, insofern, daß bezüglich מעשה בת שבע zwischen „תמים עמו" und תמים auch der Welt gegenüber, unterschieden wird. Aus dieser Gegenüberstellung dieser Lebensprüfungen folgt die Schlußbezeichnung des גבר, dessen Lauterkeit von Gott ermessen und bewertet wird. Gerade beim גבר ist zu unterscheiden zwischen בר לנגד עיניו und בר schlechthin — und da gibt es noch ein drittes, nämlich עקש, und die Scheidelinie ist so dünn, nur von Gott erkennbar, der bei allen menschlichen „Krümmen" und Verstellungskünsten es genau weiß, wo חסיד, תמים und גבר aufhört und עקש anfängt. Aus diesem Grunde bildet die Kehrseite des Bildes von der Untrüglichkeit des Gottesurteils erst den Schluß der beiden Verse.

28, 29, 30) כי אתה עם — כי אתה תאיר — כי בך Die vorausgegangenen Verse haben von David als Einzelindividuum zu David, dem König, genugsam übergeleitet und uns einen Einblick tun lassen in das Pflichtbewußtsein des Königs, der als Wächter und Hüter des Volkswohles und der Volksmoral auf seiner hohen Warte stand, auch da, wo er als irrender Mensch „seinen eigenen Weinberg nicht, oder zu wenig gehütet." David sieht es als seine Aufgabe und als sein Recht an, sich selbst mit seinem Volke zu identifizieren. Hierdurch werden einerseits die Volksinteressen der Obsorge und liebevollen Pflege des Königs nahe gerückt, den es drängt, seines Volkes Sache als seine eigene mit der ganzen Innigkeit des Menschen zu umfassen. Anderseits wird dem menschlich erregten und wechselnden Empfinden Davids, seinem Lieben und Hassen, Fürchten und Hoffen im anzustrebenden Nationalzwecke ein hohes, feststehendes Ziel gegeben, so daß seinen Schritten Stetigkeit und Würde aufgeprägt werden, bis jeder Zoll an diesem Menschen David König ist. — Dieses sich gegenseitig bedingende und ergänzende Verhältnis zwischen König und Volk ist unserem König David naturgemäß erst auf dem Höhepunkte seines königlichen Waltens zum vollen Bewußtsein ge-

kommen. Darum hier in den Psalmen das kausale כי אתה עם עני תושיע, während es in II. Sam. 22 ואת עם עני heißt und das kausale „כי" erst bei der persönlichen Beziehung Davids zu seinem Gott (כי אתה נירי ה' und כי בכה ארוץ) einsetzt. — Damit ich das Mittel werde, dem armen, von Feinden umlagerten, vom innern Streit bewegten Volke zu helfen — dazu erleuchtetest Du mich in all den finstern Nächten meiner Leidenszeit: כי אתה תאיר und dazu stähltest Du meine Kraft: כי בך ארוץ.

Hiermit sind für alle späteren Zeiten die Mittel und Waffen bezeichnet, mit deren Hilfe Israel sich seiner hochmütigen, gottvergessenen Feinde wird erwehren können. Erleuchtung und Kraft heißen diese Mittel: doch müssen sie stets auf „אתה" und „בך" zurück zuführen sein, sonst versagen sie ihre Wirkung.

31) האל תמים Der Weg Gottes ist ganz, ist tadellos, und er muß von den Menschen gegangen werden nach Gottes in der geoffenbarten Lehre enthaltenen Weisung. Der Gottesspruch ist klar geläutert, nichts kann dauernd seiner Ausführung im Wege sein. Gott ist allen ein Schild, die in Ihm Schutz suchen.

Nachdem von V. 28 an das Volk als zusammen mit seinem König im Schutze Gottes stehend eingeführt wird, tritt die schützende Gotteswaltung nicht nur fürsorgend und schirmend sondern auch durch bestimmtes Wort lehrend und gebietend hervor. Was den Patriarchen die Lehren und Weisungen gewesen, das ist dem Volke der Sinaioffenbarung die Lehre und die Weisung: die תורה. Hierin liegt kein Widerspruch, sondern die Einheitlichkeit des Weges, auf dem Gott die Menschen und auf dem er sein Vokk führt. Was den Vätern durch Zuneigung und Eingebung von oben ins Herz gelegt und ins Leben gepflanzt worden, das wurde den Kindern, den zum Volke erstarkten Israelskindern, in Spruch und Norm gefaßt. Das zeigt uns den Weg Gottes als תמים und legt dem Gottesvolke die Pflicht auf, auf diesem Wege Träger und Mandatar der תורה zu sein.

32) כי מי א' Den Vätern ist Gott als אל שדי, als der von Fall zu Fall eingreifende allmächtige Gott erschienen. Das war noch nicht die volle Erkenntnis dessen, was der volle Gottesname, שם הויה, ausdrücken will: (וארא) ושמי ה" לא נודעתי להם, mußte aber zu dieser Erkenntnis führen, denn ohne diesen alle Zeiten und Welten umfassenden, einheitlich beherrschenden Gott: היה , הוה , ויהיה kann

auch der Begriff einer in die vereinzelte Geschickeswelt eines Jahrhunderts, einer Familie oder eines Mannes eingreifenden Gottesmacht für die Dauer nicht bestehen, denn wer sollte diese Gottesmacht sein, wie wollte man sie durch Attribute bezeichnen und zur bestimmten Persönlichkeit gestalten, ohne ihr eine von der Sinnenwelt erborgte Gestalt zu geben? Dies wird erst möglich, nachdem sich uns Haschem als das ewige, über Körper- und Zeitform erhabene schaffende, erhaltende und bestimmende unfaßbare Sein offenbart, als ה', der zum Volke Israel von Sinai herab gesprochen: „כי מי אלקה מבלעדי ה'?". Diese Frage ist an alle die Völkerfamilien gerichtet, die in Abraham den „Vater der Völkermenge" und zugleich den Vater des großen Gedankens der Gotteseinheit im Himmel und auf Erden erhielten. Der auf dem Berge der Offenbarung aufgehenden Sonne war ein Morgenrot vorausgegangen, das über dem Berge Morija „sichtbar" und im Leben des Patriarchen erkennbar geworden. — Und nach der Offenbarung? Da vor dem Namen ה' und seinem von Menschen nie bis ans Ende zu denkenden Inhalt alle Grenzen und Merkmale von Zeit und Raum geschwunden, da ist uns der völlig unkörperliche Gottesbegriff nicht etwa zum unpersönlichen Etwas, zum Weltgeist geworden, der zu den Menschen, auch zu den auserkorenen, mit Gesetz und Recht bedachten Menschen außer aller besondern Beziehung stünde. Eine solche Verschwommenheit in der Gottesanschauung ist bei allen die Grenzen des menschlich individuellen Unterscheidungsvermögens übersteigenden Flutungen der Allgemeinheit und Ewigkeit im Wesen der göttlichen Allmacht für Israel nie eingetreten.

Vielmehr ragte stets und ragt aus diesen Fluten Gott, unser Gott wie ein feststehender nimmer wankender Fels empor, der uns Macht und Schutz ist, unsere Wehr und Zuflucht in Zeiten der Not. Der "אלקה" der vorsinaitischen Zeit ist "אלקינו" uns durch heilige Bundeszeichen verbündet, uns im Geiste seiner verkündeten Lehre vertraut und durch den Ausdruck seiner Willensforderung an unsere menschliche Tatkraft nahe, ganz besonders nahe! ומי צור זולתי אלקינו [1].

---

[1] Vgl. תרגום ירושלמי wo es zu Vers 32 sehr bedeutsam heißt: ארום על נסא ופורקנא דתעביד למשיחך ולשיורי עמך דישתארון יודון כל עממיא אומיא ולשניא ויימרון לית אלהא ה' ארום לית בר מנך ועמך יימרון לית דתקיף אלא אלהנא Diese Auffassung liegt der oben zum Ausdruck gebrachten sehr nahe.

33) האל המאזרני Ist im Bisherigen das "תמים דרכו" von V. 31 mit kurzen Strichen gezeichnet und die Gotteslehre אמרת ה' als der einheitliche Faden in dem die Geschlechter aller Zeiten, den gesalbten König und sein Volk umspannenden Bande hervorgehoben, so schließt sich jetzt daran das תמים דרכי und zeigt, daß der Gottesgesalbte darin seine Aufgabe erblickt, das auf dem Wege der Gotteswaltung erkannte תמימות in seinem eigenen Leben und königlichen Walten, so weit dies ein Mensch vermag, nachzuahmen. So entwickelt der Psalmist in den nun folgenden Versen seinen ganzen Werdegang, der zu einem Siegesgang geworden. Gott ist's, der mir die Rüstung anlegt, und der es gibt, daß mein Weg einheitlich ganz bleibt. Es ist alles gegeben, von Gott vorher gegeben in allen seinen Folgen. Der Hirtenknabe, der zum Gotteskämpfer wird, der Flüchtling, der eilenden Fußes dahineilt,

34) משוה רגלי der Hündin gleich, und der Held, der auf seinen Höhen fest steht und die Standarte Israels aufpflanzt.

35) מלמד ידי die Hand, die den Hirtenstab gehalten, und die sich nun für den Krieg geübt und die Kraft gewonnen, den ehernen Bogen niederzusenken — alles gegeben ויתן תמים דרכי, von Gott gegeben, auf dessen Wegspuren auch mein Lebenspfad ein geebneter und ausgeglichener geworden ist. [1])

36) ותתן לי מגן Dieses ותתן bildet gleichsam das Resumé der in V. 33 mit ויתן תמים eröffneten Aufzählung der ausgeglichenen Gegensätze. Daher ist auch der Übergang von der besprochenen dritten Person zur angeredeten zweiten natürlich. „So gabst Du mir den Schirm deines Heils, und deine Rechte, sie stützet mich, und deine Herablassung, sie macht mich groß." Verteidigung, Angriff und Größe — bildet die Summe des Erlangten. Verteidigung durch Deinen Schirm, Angriff mit Hilfe Deiner Rechten und Größe

[1]) In II. Sam. 22,33 ist dieser Ausgleich der Gegensätze, diese „Lösung" des sonst Rätselhaften noch mehr in ויתר תמים דרכו hervorgehoben und „mein Weg" als Abschattung „seines, nämlich Gottes, Weges" durch קרי וכתיב im Worte דרכו angedeutet. Dort sollen wir eben Zeugen des psychologischen Vorgangs beim Werden sein, und hier ist es wieder das Gewordene, die Tatsache, die uns vor Augen geführt wird. Hingegen kommt hier in המאזרני חיל das Bewußtsein der von Gott Gegürtete, zur Wehr wie zum Angriff Bereite zu sein, lebendiger zum Ausdruck, als dies dort in מעוזי חיל der Fall ist.

durch Deine Herablassung, o Gott! So wird die Größe im Hinblick auf ihren Ursprung bescheiden bleiben.

37) תרחיב צעדי „Du weitest meinen Schritt unter mir und meine Gelenke wanken nicht". Ein Blick auf die Lebensgeschichte unseres Psalmisten zeigt, daß es zumeist, klein angelegte Verhältnisse, ja wie zum bloßen Spiel unternommene Handlungen waren, aus welchen folgenschwere, weittragende Ereignisse sich entwickelten. War ja dieser „rotwangige Jüngling mit den schönen Augen" von Anfang an nur spielend in die kriegerische Aktion seines Königs und Volkes hineingeraten, und durfte ja der Riese Goliath, freilich nicht ungestraft, über den Hirtenknaben mit dem Stecken in der Hand, spotten. Welch große Bedeutung für das Haus und Reich Davids gewann die zwischen diesem jungen Harfenspieler und dem Thronerben Jonathan geschlossene rührend unschuldvolle Jugendfreundschaft!

Es waren an sich kleine Schritte, zu welchen David ausholte; doch unter ihm weiteten sie sich zu weittragenden Zwecken hin, und die Gelenke des Dahinschreitenden blieben fest.

38, 39) ארדוף — אמחצם Welch heldenhafter Mut nach dem „לא מעדו קרסלי". Zuerst das mühsam errungene Standhalten bei kurz bemessenem Schritt und aushaltendem Fußgelenk, und hierauf der verfolgende Siegeslauf und der den besiegten Feind zerschmetternde Sieger! Solchen Fortschritt macht der Mensch nur, wenn Gott seinen Schritt weitet.

40) ותאזרני So rüstest Du mich mit Kampfesmut. Schon der Mut, solchen Entschluß zu fassen, schon diese Siegesgewißheit, wie sie sich in . . ארדוף אויבי . . אמחצם ולא יכלו ausprägt, ist Zeuge dessen, daß Du mich gegürtet zum Kampf, und daß Du die mir feindlich Entgegenstehenden, „קמי", niederbeugen willst „תכריע תחתי". Dieses ותאזרני חיל korrespondiert mit המאזרני חיל in V. 33 wie das ותתן לי מגן in V. 36 mit ויתן תמים in V. 33 korrespondiert hat.

41) ואיבי נתתה Was ich im Vertrauen auf Dich, o Gott, von Dir gegürtet und beschirmt, mit Mut erstrebte, habe ich erreicht. Der Verheißung ist Erfüllung gefolgt. Wieder sind איבי und משנאי genannt. Der prinzipielle Feind wendet den Nacken, der persönliche Hasser muß Mann gegen Mann bis zur Vernichtung bekämpft werden. Die grundsätzlichen Gegner können der Aufklärung der Wahrheit so wenig wie dem mit der Waffe in der Hand für die Wahrheit Kämpfenden ins Angesicht sehen; die Hasser, namentlich die agitatorischen

Hasser משנאי werden von ihrer Leidenschaft in den Kampf, ins Verderben getrieben.

42) ישועו In II. Sam. 22,42 heißt es: ישעו=sie wenden sich und dem entsprechend אל ה׳. Hier ist's ein angstvolles Flehen zuerst zu allen andern Göttern und, da dies vergeblich, auf ה׳, den wahren Gott gerichtet, „על ה׳"; doch er gibt ihnen keine Antwort. Ps. 18 ist also auch hierin zu II. Sam. in ergänzendem Verhältnis. [1])

43, 44, 45, 46) ואשחקם — תפלטני — לשמע — בני נכר Nach der in ואשחקם gezeichneten Vernichtung der Feindesmächte erhebt sich der Sänger und mit ihm sein Lied zu dem in der Gottesbestimmung liegenden Standpunkte erhaltender, veredelnder Tendenz. Du ziehst mich heraus aus den Streitigkeiten eines Volkes מריבי עם (nach II. Sam meines Volkes עמי), denn ich soll über den Parteien an der Spitze der Völker stehen, und selbst ein mir unbekanntes Volk soll mir dienen. „Auf des Ohres Kunde nur kund mir, der Fremde Söhne, sie schmeicheln mir, die Söhne der Fremde erschlaffen und beben hervor aus ihren Verschlössen." [2]) Einer solchen Weltstellung hat die Siegesmacht unseres Königs wohl kaum entsprochen. Wir müssen hier unbedingt an die von David erschaute Zukunft denken, die den Sieg der von David auf seine Fahne geschriebenen Gottesidee herbeiführen und dieser erhabenen Idee alle Erdengewalten unterwerfen soll.

Zwar könnte man aus תשימני לראש eine bereits zur Verwirklichung gelangte Tatsache herauslesen und gerade in dieser Verwirklichung den Unterschied erblicken zwischen תשימני und תשמרני לראש in II. Sam. welches letztere doch deutlich sagt: Du bewahrst mich dafür auf, Haupt der Völker zu sein. Dennoch möchten wir davon nicht abgehen, daß auch unser תשימני hier wie dort das תשמרני ein Hinweis auf die von der einstigen Zukunft zu erwartende moralische Machtstellung an der Spitze der Nationen sein will. In II. Sam. wird wohl תשמרני im Anschluß an מריבי עמי gebraucht, um zu sagen: Du hast mich aus den Streitsachen meines Volkes herausgehoben, weil ich ja berufen sein soll an der Spitze von Völkern zu stehen und meine Erfahrung, meine Gerechtigkeitsliebe und mein

---

[1]) Daß שועה von שעה abgeleitet ist und „sich flehend hinwenden" bedeutet, braucht kaum gesagt zu werden.

[2]) Vgl. Michael Sachs „die Psalmen".

unparteiisches auf das Gotteswort gestützte Urteil für diese meine hohe Aufgabe bewahren muß.

Wir gehen auch gewiß nicht irre, wenn wir diese von unserem König erschaute moralische Machtstellung, zu deren Inhaber Völker emporblicken, als für das ganze Volk Israel erschaut und ersehnt auffassen. Das „יכחשו לי" steht in der Bedeutung, daß, anstatt daß Israel in den langen Jahren seiner Schwäche bestrebt war fremdes, nichtjüdisches Wesen nachzuahmen, die Zeit kommt, in der die Fremden zum Schein wenigstens jüdisches Wesen annehmen und zur jüdischen Anschauung sich bekennen, weil dies zum guten Ton gehören wird. Und wäre auch dieses Zugeständnis seitens der Fremden בני נכר anfangs nur ein scheinbares, ein יכחשו לי, so bezeichnet es doch den Sieg der Wahrheit über die Lüge, und aus dem Schein wird ein wahres Sein.

47) חי ה' Dieser Vers, der des Psalmsängers Dank auszusprechen beginnt, resümiert die drei Hauptteile, die den Psalm gebildet.

Dem ersten Teil (8—16), der uns die entfesselten Naturstürme als die Zeugen der göttlichen Allmacht vorgeführt, entspricht: חי ה, Gott lebt!

Dem zweiten Teil (17—30), der uns gezeigt, wie Gott Geschickesstürme bändigt und der von Ihm erwählten Person wie dem von Ihm erkorenen Volke Rettung sendet, entspricht: וברוך צורי Gepriesen sei mein Hort!

Dem dritten Teile (31—46), der Israel als den Träger der תורה einführt und ihm und seinem von Gott gesalbten König die große Aufgabe zuweist, אחדות ה' zum Panier zu erheben und dafür mit dem ganzen Mut seiner Gott anhangenden Seele einzutreten — diesem Teile entspricht: וירום אלקי ישעי Erhoben werde der Gott meines Heils!

48) האל הנותן נקמות Nicht meine Rache ist mit נקמות gemeint, sondern die edle Genugtuung, die mir durch all die Gotteswaltungen und Führungen innerhalb meines eigenen Volkes zuteil geworden. Die moralische Macht, die mir von vielen innern Feinden abgesprochen wurde, bewährte sich mehr als meines Schwertes Schärfe in der bezwingenden Führung fremder Völker. וידבר weist auf Siege hin, an welchen eine durch Geist und Wort bewältigende Führerschaft [1]) mehr teil hat als rohe Waffengewalt. Diese Art

---

[1]) Vgl. רד"ק

des Sieges, dessen sich der Psalmist auf der Höhe seines Wirkens hier in Ps. 18. bewußt ist, hebt sich bedeutsam ab von jenem Siege, der in erster Linie den Sturz und die Unterwerfung feindlicher Völkerscharen zum Ziele hatte und der in II. Sam 22,48 durch מוריד עמים ausgedrückt war. Dort, in II. Sam., will auch das תחתני mehr das Persönliche im Sieger betonen.

49) מפלטי Ob mit "איש חמס" Saul gemeint ist, wie Kimchi annimmt, erscheint bei der Ehrerbietung, die David sonst dem „Gesalbten Gottes" erweist, zweifelhaft. — איבי und קמי sind Gegner die den Schein des Rechts wahren möchten und darum für ihr böses Tun Gründe aufzutreiben suchen, seien dies nun prinzipiell religiöse — wie bei den איבים — oder politisch soziale Gründe — wie bei den קמים. — Den איבים lässest Du mich entkommen und über die קמים erhebst Du mich. Beim איש חמס jedoch, der auch den Schein nicht wahrt und Gewalttat ausübt wo und wie er es kann, da ist nötig תצילני, daß Du mich augenblicklich aus der Hand des Räubers errettest. In II. Sam. 22 waren die verschiedenen Gewalttaten, die die Spur eines Gewalttätigen, wie z. B. Doeg bezeichneten, noch deutlich erkennbar und auseinander zu halten. Darum dort die Bezeichnung מאיש חמסים, während hier der Begriff der Gewalttätigkeit generell im איש חמס, dem Prototyp der Gewalttat, gefaßt wird. Auch sind dort in II. Sam. die Kategorieen der Gegner sowie die gegen sie angewandten Rettungsarten, summarisch aneinander gereiht durch ומוציאי מאיבי, während hier das verbindende Waw wegfällt, um einem mehr kausalen Verhältnisse Raum zu geben, in welchem die eine Rettungsart aus der andern sich entwickelt. Diesem Verhältnisse zuliebe ist wohl auch aus ומוציאי das genauer eingehende, die Rettungsart präzisierende מפלטי geworden.[1]) Von seiner erlangten Höhe aus sieht der Gerettete die für ihn geschehenen Wunder nicht nur, sondern er sucht sie auch zu sichten und nach ihrer Eigenart und ihrem Zusammenhange zu begreifen. —

50) על כן Alle diese Rettungstaten haben nicht nur die augenblickliche Rettung des einzelnen Mannes und Volkes zum Zwecke. Sie haben vielmehr weittragende Bedeutung für die Zukunft und

---

[1]) מפלט bezeichnet wohl ein Entkommenlassen, bei dem der Flüchtling =פליט nicht anz untätig ist, während מוציא völlige Willens- und Tatlosigkeit seitens des Herausgeführten voraussetzt. Daher kommt מוציא auch bei leblosen Dingen in Anwendung wie המוציא במספר צבאם. —

nicht nur für die Zukunft Israels, sondern auch für die aller Völkerfamilien auf Erden. Darum will ich Dir danken unter den Völkern, Gott! und Deinem Namen lobsingen. Es kommt die Zeit, da die Völker diesen Dank verstehen und alle Menschen dem Namen des ewigen, einzigen Gottes Preisgesang anstimmen. Dieses „unter den Völkern "בגוים„ ist hier so sehr als der Endzweck der an Israel und seinem Könige vollführten Wunder, erkannt, daß dieses Wort "בגוים„ hier gleichsam in den Vordergrund gerückt wird. אודך בגוים ה׳, während es in II. Sam. 22,50 אודך ה׳ בגוים gelautet hat.

51) מגדל ישועות Wenn Gott Gnade erweist seinem Gesalbten, und sein Thron steht fest auf den Pfeilern der Tugend und der Gerechtigkeit, und seine Nachkommen bauen sich in einem edlen, dem ewigen Gotte ergebenen Leben voll Treue und fester Wahrheit die Stufen zu diesem Throne, dann — und nur dann danken Himmel und Erde Gott dafür, daß sie, Welten stürzend, mitwirken durften, damit dieser Thron erstehe. So lehren die Midraschisten. Und sie lehren ferner: Wenn es einmal (II. Sam. 22,51) heißt: „Er ist ein Turm der Heileshülfe (מגדול) seinem König" und ein andermal (Ps. 18,51): „Er läßt groß werden (מגדל) die Heileshülfe seines Königs," so will das sagen: Das Heil dieses Volkes wächst nicht mit einem Male turmhoch, sondern es hat die Bedingungen des Wachstums zu erfüllen, und nur wenn Israels Heil aus seinem Innern herauswächst und emporsteigt, nur dann ist Gott der Turm des Schutzes und der Wehr seinem König, und ist der König ein Leuchtturm seinem Volke.[1]) Die diesbezügliche herrliche Midraschstelle möge hier folgen; sie lautet (Jalk. zu II. Sam. 22 und Schochertow zu Ps. 18):
בשעה שהקב״ה עושה חסד לדוד שמים וארץ שמחים שנא׳ מגדיל ישועות מלכו מה כתיב אחריו השמים מספרים כבוד אל . וכן בשעה שהקב״ה מכין כסאו של דוד הכל שמחים שנא׳ (סימן פט) עד עולם אכין זרעך , מה כתוב אחריו ויודו שמים פלאך ה׳ . כתוב אחד אומר מגדיל ובא״א (א״ב כ״ב) מגדול ר׳ יודן אמר לפי שאין הגאולה של אומה זו באה בבת אחת אלא קימעה קימעה . ומהו מגדיל שהיא מתגדלת והולכת לפני ישראל לפי שהן עכשיו שרוין בצרות גדולות ואם תבא הגאולה בבת אחת אינן יכולין לסבול ישועה גדולה שהיא באה מתוך צרות גדולות . . ולכך היא משולה הגאולה כשחר שנא׳ (ישעי׳ נ״ה אז יבקע כשחר אורך . . .

[1]) Vgl. „Thabor, Betrachtungen über die Haftaras usw:" S. 555.

ומהו מגדול ? שנעשה להם מלך המשיח במגדול שנא׳ מגדול ישועות מלכו וכתיב (משלי י״ח) מגדל עז שם ה׳ בו ירוץ צדיק ונשגב :

Also nur קימעה קימעה nach und nach, oft auf unmerklichen Gleisen schreitet Israels Erlösung vorwärts. Doch damit Israel, das zu Zeiten blutig verfolgte Israel, auf diesen Gleisen treu aushalte und trotz aller erlebten Enttäuschungen und aller kulturellen Rückfälle im Leben der Völker dennoch an die weltbeglückende Endbestimmung glaube, für die der Gott Israels sein Volk und seinen König erhält, steigen und wachsen läßt, dazu ist es nötig, daß diesem Volke das vollendete Ideal der david'schen Herrschaft, wie es sich einst als das von Gott bestimmte Ziel erheben und verwirklichen wird, vor Augen bleibe. Der Turm, an dem dieses Israel mit seiner geistigen und sittlichen Kraft und mit Zuhilfenahme der Traditionen aus der Vorzeit und der aus der jedesmaligen Jetztzeit gewonnenen Lehren baut und baut — מגדיל, er muß den Bauleuten in seiner Vollendung, auf sicherem Grunde ruhend und weithin der ganzen Menschenwelt sichtbar in die Höhe ragend als מגדול vor Augen sein, und er muß ihre zuversichtliche immer schwankende Hoffnung ausmachen, sonst erlahmt die Hand und sinkt der Mut der zum Bau Berufenen. Ist ja auch der Name Gottes ein solcher Turm mächtigen Schutzes, der dem Frommen zu jeder Zeit und in allen Lagen fest steht, so daß er, der Fromme, in der Zeit der Gefahr auf dem nächsten Weg in den Turm eilt und darin geborgen ist. Nicht in Not und Bangen, wenn die Verzweiflung an die Behausung des Sterblichen pocht, kann er sich den über alle Gefahr hinaushebenden Turm der Gotteszuversicht konstruieren und aus allerlei phylosophischen Systemen zusammenzimmern. Solches Gemäuer hält nicht, und solches Gebälk schützt nicht. Der מגדל עז muß in שם ה׳ von Anfang an im Glauben und Hoffen himmelhoch ragen. So winkt er dem vom Unglück verfolgten צדיק als Rettungsburg zu בו ירוץ צדיק ונשגב.

So winkt auch מגדול ישועות מלכו, die einstens auf Zion erstehende Heilesburg den in aller Welt zerstreuten Zionsscharen zu, wenn sie sich sammeln und von Tag zu Tag und von Geschichtsperiode zu Geschichtsperiode verständnisinnig und glaubensmächtig dem ewigen Baumeister zuwillen sind, da er מגדיל ישועות מלכו das Heil seines Königs groß und größer werden und seine Ruhmesburg höher und höher steigen läßt, bis sie die Höhe des im Ideal

fertig dastehenden "מִגְדּוֹל„ erreichen. [1]) Nur wenn uns der Glaube an גְאוּלָה und an מְשִׁיחַ צִדְקֵנוּ aus dem Hause Davids unerschütterlich fest steht, können wir durch all die Not und Drangsal der Zeiten hindurch zu unserem Hochziel hinarbeiten, uns seelisch vervollkommnen und national aufbauen. „Gott mit uns und wir mit Gott!" ist unsere Losung. Der große, erhabene Zweck erzieht uns zu Großem, Erhabenem. "מִגְדּוֹל„ vor uns wirkt als "מַגְדִּיל„ in uns — bis in alle Ewigkeit — — !עַד עוֹלָם

Kap. 19.

Allgemeines.

Himmel und Erde als Gottesverkünder. Am Himmel der Sonnenball, „der Held" des Lichtes und der Glut, und auf der Erde die תּוֹרָה, die Fürstin der Wahrheit, mit ihrer Lehre und Satzung, mit ihrem Spruch und Zeugnis, leuchtend mehr als Sonnenlicht, erwärmend mehr als Sonnenglut; in diesem Leuchten und Glühen, Künden und Rufen der Erwählte Gottes, der König Israels; auch ich gehöre hierher, ich mit meinem Throne und meinem Liede, und meine Harfe ist nach den Tönen der himmlischen „Saiten" gestimmt! —

Das ist der Eindruck, den dieser wundervolle Psalm auf uns macht.

Kaum wird es uns möglich nach dem lehrreichen Inhalt dieses Psalmliedes zu fragen und ihn für unser Begreifen und Wissen in einzelne Teile zu zerlegen. Wir müssen da zu sehr fürchten, uns des Zaubers der poetischen Schönheit zu berauben. Fragen wir ja auch am herrlichen taufrischen Morgen den vor Sonnenaufgang vom Himmel kommenden Tautropfen nicht, wie weit er's vom Himmel zur Erde und der sich öffnenden Rosenknospe gehabt und welche Stationen er gemacht, und ebensowenig fragen wir den in den Tautropfen tauchenden Sonnenstrahl, wie tief es da sei und nach welchem Gesetz der farbenprächtige Reflex sich bilde. Wir genießen eben und fragen nicht. —

---

[1]) Vielleicht entspricht auch darum im בִּרְכַּת הַמָּזוֹן am שבת ויו"ט der fertig dastehende מִגְדּוֹל der Bedeutung des Tages, an dem Hammer und Kelle ruhen und alles Vollendung kündet, während בחול das — arbeitende מַגְדִּיל am Platze ist.

Allein solchem Genießen als Selbstzweck tritt kein Geringerer als unser gottbegeisterter Psalmensänger selbst entgegen, und er tut dies gerade am Ausgange dieses unseres Ps. 19, als ob er die Gefahr geahnt hätte, die darin läge, wenn dieser Psalm mit seinem ästhetischen Zauber und seiner poetischen Kraft unser ganzes Herz gefangen nähme und es vor der Einwirkung unseres erwägenden Verstandes und sittlichen Bewußtseins verschlösse, wenn er uns also die Schönheit über die Wahrheit stellen würde.

יהי לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניךה' betet der König am Schlusse dieses Psalms und spricht damit, nach der Auffassung des Midrasch, vor Gott die Bitte aus: שיעשו לדורות ויהקקו לדורות ואל יהיו קוריןבהן כקורין בספרי מירס אלא יהיו קורין בהן והוגין בהן ונוטלין עליהן שכר כנגעים ואהלות : (מדרש שוחר טוב) „Meine Worte mögen wirken für kommende Geschlechter und für diese verzeichnet werden. Mögen aber diese einstigen Leser nicht meine ihnen aufbewahrten Worte so lesen wie sie in den Büchern Möros (oder Homer's) lesen, sondern so mögen sie meine Psalmen lesen und erforschen und so mögen sie für diese Lektüre belohnt werden, wie sie ernst sinnend die auf die Wundmale des Leibes und des Hauses und auf die mit diesen verbundenen Heil- und Sühnewirkungen bezüglichen Thora- und Mischnaabschnitte lesen und dafür Lohn erhalten."

Hiermit will König David sein — unser תהלים-Buch vor dem Ruhme einer Odyssee, und den Hochgenuß, den wir beim Lesen dieses Buches empfinden, vor der Bedeutung eines bloßen Kunstgenusses bewahren. — Den sinnenden Ernst, den wir den Leib und Leben und Haus betreffenden Vorschriften der תורה entgegenbringen, sollen wir auch dem תהלים-Geiste und Worte widmen. Hier wie dort sei die Heil- und Sühnewirkung auf unser Körper- und Seelenleben der Hauptgewinn unserer allerdings genußreichen Mühe." יהיו לרצון . . . והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי Ist's nicht, als ob der gottbegnadete Sänger am Ausgange seines herrlichen Psalms uns zuriefe: Nicht ein Kunsttempel ist's, den ihr verlasset, sondern ein Haus der Gottesanbetung, das sich euch immer aufs neue auftut! In diesem Lichte betrachtet, gibt die über die von der Analyse gezogenen Grenzen und Schranken sich leicht hinwegsetzende Muse der Dichtung Raum für die ernste Mutter Weisheit, die mit ihrem genauen logischen Maßstab an das von der schönen Bekleidung verhüllte Gerüst des Psalmbaues herantritt.

Es nehmen nun die folgenden Hauptmomente des Psalms unsere besondere Aufmerksamkeit in Anspruch: Im großen Reiche der geschaffenen Naturwelt wogt und flutet es an allen Seiten und Enden. Alles will Gott, dem Schöpfer huldigen, der Himmel, die Erde, der Tag, die Nacht mit ihrem Heer und ihrem Inhalt, alles an sich unfertig und unklar, vorbereitend, kommenden Aeonen, entfernten Welträumen und Geschichtsperioden zueilend und zurufend. Die Saiten sind zu den Weltenharmonieen ausgespannt, denen die Hymne an den Schöpfer entsteigen soll; doch die Töne sind noch gebannt in den Saiten. Vor dem mächtigen Drang, zu künden, ist kein deutlich gesprochenes Wort vernehmbar. Das Gotteslied ist unausgesprochen, — die Sprache ist ein Gedanke, der laut werden will, und alles in der Schöpfung ist im Flusse begriffen, die Erscheinungen und ihr Ausdruck. (V. 1—6).

Da erhebt sich im flüssigen, unfertigen, unklaren Weltgewoge ein festes Zelt, und aus diesem Zelt schreitet leuchtend auf sicherer Bahn in gesetzlich festgelegtem Geleise — die Sonne! Gott hat dies Zelt für die Sonne errichtet, und Gott hat die Bahn nach Norm bemessen. — So leuchtet die Sonne, so wirkt sie auf die zahllosen, sich ordnenden, fügenden Kräfte, daß sie treiben in Myriaden Keimen, im werdenden, fortzeugenden Leben. Jetzt tönt es von den ausgespannten Saiten, ein Wort löst sich aus dem Bann, das der Atemzug der Schöpfung geboren: Gott! (6—8).

Eine unstet auf und nieder wallende Bewegung im Denken und Meinen der Menschen. Dasselbe Wogen und Fluten im Reiche der Ideen. Nichts Klares, Fertiges, Festes in der Anschauung über Gott und Welt. Ein chaotisches Gewirr, ein der finsteren Götzenwelt sich entringendes Hin-und-her, Tasten, Ahnen, Glauben, in dem der Mensch bald zum Gotte und bald zum Tiere wird, und in der Menschenbrust nichts als Widerspruch, und im sittlich rechtlichen Fühlen nichts als Gegensätze, die, gewaltsam zu einem hochragenden Bau geschichtet, einen „Turm der Verwirrung" ergeben und eine Sündflut der Vernichtung nach sich ziehen. — Da erhebt sich, nachdem das wogende Meer zu starren Wänden sich emporgetürmt, ein fester Punkt: der Sinai, und vom Sinai herab steigt auf sichern in's Ideengewoge führenden Stufen — die תורה!

Gott hat den Berg erhöht, die Stufen gelegt und die תורה gegeben. — Darum ist diese תורה so „ganz", so vollkommen, so

hehr, so klar, so beglückend. Darum ist die תורה so einig in sich und kann ausgleichen den Widerspruch, schützen den Rechtlosen, bannen das Dunkel zwischen Mensch und Gott, wie zwischen Mensch und Mensch. Darum ist diese תורה so kostbar in ihrer Lehre, so süß in ihrem Worte und so unerbittlich streng in ihrer Forderung. (V. 8—10). — Dem תורה-Gebote ist jeder untertan, auch der König. Keiner darf sich über die Forderung der תורה überheben, denn sie stammt von Gott, vor dem Könige Diener sind. Die תורה ist eine souveräne Macht im Reiche der Ideen und פקודים , עדות ומצות sind ihre dienenden Scharen, wie die Sonne Souveränin ist, von Gott an die Spitze der leuchtenden, dahinrollenden Himmelsboten gestellt. — Was groß und hehr ist in der Welt und groß und hehr macht, es nennt sich: תורה! (V. 11—14). Darum das rührende Königsgebet, daß dieses תהלים-Buch im Dienste der תורה stehen dürfe und die Davidsharfe köstlich süß und tief und streng ernst klingen möge in die Geschlechter hinein. (V. 15). Dies ist die Tendenz und die Einteilung unseres Psalms. —

Einzelnes:

2) השמים Nach Seforno ist שמים die dualistisch gebildete Pluralform des Wortes שם-dort und bedeutet ein nach beiden Seiten sich gleich weit befindendes Dort. Er demonstriert dies daran, daß wo immer wir stehen, der Horizont über uns sich vor- und rückwärts gleich weit hindehnt, was freilich darin seinen eigentlichen Grund hat, daß die Grenzen unserer Sehweite nach allen Seiten hin die gleichen sind. Nach Gesenius ist שמים der Plural des im Hebräischen nicht vorkommenden Wortes שמי , welches im Arabischen Höhe bedeuten soll. Unsere Weisen haben aus שמים die Worte אש-מים heraus gelesen und darin einen Hinweis auf den in den Wolkenhöhen sich vollziehenden Prozeß der Entstehung von Blitz und Hagel erblickt. Es versteht sich hierbei von selbst, daß die Weisen mit dieser zu homiletischen Zwecken gebrauchten Auslegung den wahren Begriff des Wortes keineswegs zu erschöpfen vermeinten. Jedenfalls steht hier שמים als die Bezeichnung jener Höhen, in welchen die waltende Gottesmacht Gegensätze vereinend und Fernenunterschiede ausgleichend wirkt. Diese allumfassende Waltung, in der jede Einzelrichtung und jedes Einzelwesen mit seiner Eigenart aufgehoben erscheint vor dem großen ganzen All,

entspricht dem, was uns der volle unaussprechliche Name Gottes ausdrückt und verkündet „כבוד אל״. — רקיע hingegen bezeichnet eine unserer menschlichen Wahrnehmung näher liegende Höhenregion, von der aus die gottgeschaffene und geleitete Weltkraft sich teilt und sondert, „ויהי מבדיל״, wie es von „רקיע״ heißt. Darum ist uns רקיע die Künderin von מעשה ידיו, von Gottes werktätigem Eingreifen in den Gang der Natur- und Geschichtsentwicklung. כבוד אל' können, sollen wir erheben auch wenn wir Haschem nicht sehen und nicht fassen; מעשה ידיו, die Werke Gottes hingegen können wir nur dann preisen, wenn wir das Auge haben, sie zu sehen und den Sinn sie zu fassen. Darum hat רקיע die Aufgabe „מגיד״ zu sein, indem sie uns die Werke Gottes vor Augen stellt.

3) יום ליום Gott in der Geschichte. Das Tages- und Nachtgestirn verkündet mit leuchtender Schrift Gott in der Natur. So läßt ein Tag dem andern in den in die Erscheinung tretenden Erlebnissen Erfahrungssatz und Lehre zuströmen (יביע von נבע) „und Nacht eröffnet Kunde der Nacht, eigentlich: Nacht haucht der Nacht sinnende Kenntnis zu (יחוה von הוה = belebender Hauch), der ein הוה, ein Sein erzeugt). In der stillen Nacht sinnt und webt der Gedanke, der die Tat werden läßt, und in der folgenden Nacht erforscht der Geist die gewordene Tat, um an diese Schlüsse zu knüpfen. So spinnt sich der Faden der Geschichte weiter und weiter. Ist ja auch im Naturleben die Nacht die Zeit verschwiegenen Werdens, Könnens und Sprießens; die Sonne bringt es dann an den Tag. — „הוה״ ist noch immer „אם כל חי״, die Mutter des werdenden Lebens, und am Tage durchströmt das Leben die Welt mit lautem Pulsschlag, doch

4) אין אמר, ohne Spruch und ohne Worte, denn diese würden ja doch, auch wenn die Himmel und die Ausdehnung (שמים ורקיע) sprechen könnten, aus den Weltenfernen vom Menschen nicht vernommen בלי נשמע קולם.[1])

---

[1]) Vielleicht ist auch folgende Auffassung zulässig: In der Schöpfung offenbart sich Gott als Schöpfer und Erhalter des Weltalls. Doch ist auch von weisen Naturkennern und Forschern, wie von Aristoteles, die Sprache der Gott offenbarenden Natur mißverstanden worden, so daß sie an קדמות עולם glaubten. Erst die direkte Gottesoffenbarung im gesprochenen תורה-Worte, in אמר ודברים macht uns die Sprache der Natur verständlich. Ohne diese אמר ודברים predigt der Himmel mit seinen Wundern vergebens בלי נשמע קולם.—

5) בכל הארץ „Durch das All der Erde geht ihre Saite, und am Äußersten des Erdrunds — ihre Aussprüche.“ Die Sprache, zu der jedes geschaffene Wesen seinen Laut und jedes Einzelereignis im Wirrsal des Geschichtslebens (תבל) seinen Ton beiträgt, ist die Sprache des Alls, und sie ist nur dem verständlich, der imstande ist das All der Erdenwelt und die äußersten Enden der vielverschlungenen Weltentwicklung in ihren Beziehungen zum Anfang und in ihrem Kausalverhältnis von Ursache und Wirkung, Grund und Folge einheitlich zusammenzufassen. Das sind wir aber nicht imstande. Wir können bei aller Universalität unserer Menschennatur uns das Alphabet der Schöpfung und der Weltgeschichte nicht zur deutlichen, nicht mißzuverstehenden Rede zusammensetzen. In das chaotische Gewirr der Erscheinungen bringt die Sonne ihr Licht, und in das dunkle Durcheinander der Ideen bringt die תורה ihre Leuchte.

6) והוא כחתן Wie freudig wonnig der lichtstrahlende Bräutigam aus seinem Zelte heraustritt, und wie sieghaft er seinen Rundgang um den Himmelsplan antritt! Hat ihm ja der allmächtige Gott das Zelt an die bestimmte Stelle gesetzt, und ist ja „der Himmel Gottes Himmel“, und seiner, des Sonnenbräutigams, harrt alles Keimende, Wachsende, Lebende auf Erden. Die Erde harrt bräutlich geschmückt ihres Trauten! Ein Lichtstrahl verkündet die Ankunft. Ein Freudenstrahl durchzuckt Feld und Flur und jedes Würmchen in seiner dunklen Verborgenheit. Vor der Sonne flieht die Düsterkeit des Gemütes und jede niedrige Herzensgier, wie das gierige Raubtier des Waldes vor ihr in seine Höhle flieht. Gott wollte eine sonnige, heitere Welt.

7) מקצה Der Held schreitet erhobenen Hauptes auf der Bahn dahin, die Gott ihm vorgezeichnet. Er heißt "שמש„ und versieht den Licht und Freiheit bringenden Dienst שמש, den Gott ihm aufgetragen. Bestimmt ist sein Ausgang, מוצאו, und bestimmt sein Kreislauf, תקופתו, alles nach Norm und Gesetz. Die Norm stammt von Gott, den Kreis hat Gott gerundet, daher die Freude des Dieners, den Lauf zu vollbringen, und darum kann es nichts Verborgenes geben, das sich seinem Wirken, seinem Leuchten und Glühen entzieht.

8) תורת ה' Makellos ganz ist die Gotteslehre, sie umfaßt alles, was die Menschenseele beschäftigen, und reicht überall hin, wohin sich die Seele verirren kann. Darum steht diese תורה allen

Fragen Rede und bringt die Seele von allen Irrgängen zurück. תמימה משיבת נפש. — Und was die תורה in Worten lehrt, bewährt עדות ה׳, das nimmer schweigende und niemals trügende Gotteszeugnis, in Taten. Und wer für תורה-Wort nicht genügend inniges Verständnis hat, den machen die Gott bezeugenden Geschichtstaten und die vorgeschriebenen religiösen Tatenübungen weise. נאמנה מחכימת פתי. — Der Einfältige, der zu wenig תורה-Kenntnis besitzt, um diesem und jenem Angriff auf eine תורה-Vorschrift mit dem rechten Worte zur rechten Zeit zu begegnen, tut weise daran, die Verantwortung für die Echtheit und Bewährtheit dieser Vorschrift von sich ab, und auf Den zu wälzen, der sie gegeben und zu Zeugen seines Willens bestellt hat.

9) פקודי ה׳ Gottesaufträge, die sich an das Herz wenden, erfreuen das Herz, und sie finden, gerader Natur wie sie sind, ihren Weg auf gerader Linie zum Herzen. Das Gottesgebot, das sich an den Geist wendet, erleuchtet, klar wie es ist, die Augen. Das „Gebot" faßt einheitlich zusammen was die „Aufträge" in ihrer Vielheit und Verschiedenheit und in ihren oft unerkannten Beziehungen zum menschlichen Empfinden und Fühlen bewirken wollen. Herz und Geist, freudige Erregung und Erleuchtung, sie stimmen zusammen, den Menschen, den תורה-Bekenner zum zielbewußten, freudig bereiten Diener seines Gottes zu machen. — Der Begriff der Freude kann nicht anders gedacht werden, als in Voraussetzung dessen, der für die Freude empfänglich ist. Die Empfänglichkeit des Herzens ist aber individuell und von sinnlichen Bedingungen abhängig. Wenn auch alle Herzen zusammenschlügen — zu einem Herzen „לב" würden in der Sehnsucht nach dem Freudengefühl, so bleibt doch die Freude eine relative Himmelsgabe, die sich nach Maßgabe der Empfänger in viele Teile teilen muß. Die Freude ist für uns יהודים wohl kein „Götterfunke" aber doch ein Funke, der durch die Berührung der Freudenerreger mit dem menschlichen Herzen erst entsteht. Der Funke ruht wie sonst im Steine, so hier im Herzen und wird geweckt und zu Tage gefördert. Daher: פקודי ה׳ משמחי לב

Das Licht jedoch kommt von oben und ist etwas einheitlich positives, und nur die Empfänger des Lichtes unterscheiden sich hinsichtlich der Sehkraft und der Augenstärke oder Schwäche, das

Licht zu ertragen und die Erleuchtung aufzunehmen. Daher: מצות ה׳ מאירת עינים.

10) יראת ה׳ Die bisherigen Satzgegenstände, תורה, עדות, פקודים, מצוה hatten ein jeder ein Objekt zur Ergänzung, nämlich: נפש, פתי, לב, עינים. Nur יראת ה׳ steht ohne ergänzendes Objekt da. Sie besteht für immer עומדת לעד. Das ist ihr Wesen und ihr Wirken. Alles, was wir momentanen Einflüssen folgend zur Verwirklichung von תורה, עדות, פקודים und מצוה vollbringen, hat so lange nur die kurze Gewähr des Impulsiven, bis ihm die reine Gottesfurcht, יראת ה׳ טהורה, Dauer für die Ewigkeit verleiht. In יראת ה׳ werden all die schönen, edlen Eigenschaften, die uns תורה, עדות... anerziehen wollen, zur innersten, reinsten Natur, und diese wechselt nicht.

Ebenso haben die göttlichen Rechtsordnungen, משפטי ה׳, die das ganze gesellschaftliche Leben zu der von Gott bestimmten sittlichen Höhe erheben, keinen Einzelgegenstand zum Objekt und keine Einzelbeziehung zum besondern Zielpunkt ihres Wirkens. Sie sind Wahrheit אמת. Das ist ihr Charakter. Damit sind alle möglichen Lebensbeziehungen und Lebenswerte gegeneinander richtig bemessen, und damit sind alle scheinbaren Gegensätze in den Lebensbedingungen und Forderungen ausgeglichen — צדקו יחדו. —

11) הנחמדים Kostbarkeit und süßer Geschmack — in der תורה sind sie vereint. Weder Übersättigung noch geschmacklose Anhäufung hat da ihren Platz.

12) גם עבדך: Die angedrohte Strafe hat auch für den König, Deinen Diener, ihre Furchtbarkeit, und der verheißene Lohn ist auch für ihn ungemein erstrebenswert.

13) שגיאות Mit der Höhe der Lebensstellung nehmen die Irrungen zu an Zahl und an Gefahr, und gerade dem Hochgestellten bleibt vieles verborgen — o befreie und reinige mich davon.

14) גם מזדים: Und jene gefährlichen Sittenverderber, die mit dem Hohen, Erhabenen ihr freventliches Spiel treiben und mit solchem Spiel den Ernst von des Königs Thron wegzuscheuchen pflegen, halte mich, Deinen Diener, fern von ihnen, damit sie nicht über mich herrschen, und ich nicht ihr gekrönter Sklave werde. O, ich kenne das frivole Spiel mit der Gesetzesmacht und der Königsschwäche und weiß es, daß nur die strenge Hut vor den זדים mich stark macht im Widerstand gegen Leidenschaft und gewaltiges Verbrechen.

15) יהיו לרצון Nach den meisten Erklärern ist das לפניך auch auf אמרי פי zu beziehen und will sagen: Ist auch das Wort, in das ich mein Gebet, meine Huldigung und mein Bekenntnis kleide, mangelhaft, so ist ja Dir, mein Gott, das Sinnen und Fühlen meines Herzens, das von der Sprache das Wort borgt, offenbar. Vor Dir ergänzt sich das mangelhafte Wort durch den rechten Gedanken. —

Nach einem bekannten Midraschworte (s. „Allgemeines") jedoch hat der Psalmist mit diesem יהי׳ לרצון אמרי־פי die kommenden Geschlechter im Sinne. Diesen mögen die Psalmlieder zum Wohlgefallen und Ergötzen dienen. Doch dürfe dieser Ergötzlichkeit zuliebe das Wort an seinem sittlichen Ernste und seiner Gedankentiefe nichts einbüßen. Der Gedanke steht vor Dir, o Gott, und erhält von Dir seine Weihe für alle Zeiten. — Zum Schlusse ruft der Sänger ה׳ an als „Hort und Erlöser" צורי וגואלי. Unter Erlösung haben wir uns jene Gehobenheit des Gemüts und Geistes zu denken, die uns von Druck und Pein befreit, insbesondere von jenem Druck und jener Pein, in die uns der innere Zwiespalt der Seele und der Widerstreit der Gedanken und Gefühle versetzt. Mit jedem gelösten Zweifel in unserer Brust schreitet unsere Erlösung fort, und mit unserem innigen Anschluß an Gottes Verheißungswort ist die Erlösung zur Wirklichkeit geworden[1]). —

Kap. 20.

Allgemeines.

Mit diesem Psalm wird einer der erhabensten, entscheidungsvollsten Momente in der Geschichte Israels und ganz besonders in der Geschichte unseres Königs David festgehalten. — Der unselige von „zahlreichen Widersachern" (vgl. Ps. 4) geschürte Kampf zwischen Sohn und Vater stand hart vor seiner Entscheidung. Zum letzten Male zogen Davids getreue Scharen unter dem Feldherrn Joab gegen den Empörer Absalon und seine aus Israel gesammelten Kriegermassen aus. Auf der Ebene bei Rabbah stand eine blutige Schlacht bevor. Dem Vater David blutete das Heldenherz; wußte

---

[1]) Passend schließt sich darum dieser Vers unserer תפלת שמנה עשרה an. Wir drücken damit den Wunsch aus, das verrichtete Gebet möge an uns seine erlösende Kraft bewähren.

er es ja, daß es diesmal Vernichtung galt seinem noch immer geliebten Sohne. Auch die Getreuen aus dem Stamme Juda wußten dies und würdigten in rührendster aufopfernder Weise den großen Schmerz und den Zwiestreit, die das Herz des Vaters erfüllen mußten. Das Volk gab diesmal nicht zu, daß sich der König gewohntermaßen an die Spitze des zum Kampfe ausziehenden Heeres setze. Bleibe Du zurück „und sei uns von der Stadt aus zu Hülfe" (II. Kön. 18.) so sprach das ausziehende Volk zu seinem Könige. Und der König tat so, teilte das Heer in drei Teile und blieb am Tor der Stadt zurück, während die Krieger dem über den Jordan heranziehenden Feind bis in den Wald Ephraims entgegenzogen. Das letzte Wort, das der König seinem Feldherrn als Befehl und Wunsch auftrug, lautete: לאט לי לנער לאבשלום „Geh mir gelinde um mit dem Knaben, mit Absalon!" Er sprach dies Wort so, daß das Kriegsvolk es vernehmen konnte. — Da stand nun König David allein und stimmte seinen Psalm an.

Die schwere Seelenpein des bestürmten Vaters, der nicht mitkämpfen soll und — mag, wie die große Sorge um das seiner Hut anvertraute Volk, um die ganze Zukunft des Gottesvolkes tönt aus diesem Psalm heraus, aber auch die starke Zuversicht in den „Namen des Gottes Jakobs" und die starke Liebe zu diesem Volke, das so treu zu seinem Könige stehen will und dafür soeben so stark beredtes Zeugnis gegeben[1]).

Vom Orte Machanaim kommend, hatte der König sein Volk in mehrere Lager geteilt, damit diesem Volke ein Rest gesichert bliebe. Von Machanaim aus rüstete sich Juda zum Bruderkampfe mit Israel, und David verfolgte blutenden Herzens diesen Kampf. —

Mußte sich König David hierbei nicht dessen erinnern, daß dieser Ort Machnaim seinen Namen unserem Vater Jakob verdankte, daß Jakob von Machnaim aus sich zum Bruderkampfe rüstete und sein „Volk" in zwei Lager teilte, damit ein Entrinnen und eine Rettung möglich sei — ויחץ את העם אשר אתו . . . . לשני מחנות (I. B. M. 33), und mußte vor dem auf den Gnadenruf seines Gottes hinhorchenden König nicht die Stätte auftauchen, an der Jakob Erhörung gefunden vor Gott? jenes בית אל von dem Jakob

[1]) Wir folgen bei dieser Darstellung gern der Auffassung Raschi's, die, wie wir nachzuweisen versuchen, so vieles für sich hat und überdies sich auf das Midraschwort stützen kann.

seinen Kindern gesagt: לאל העֹנה אותי ביום צרתי „dort errichten wir einen Altar dem Gotte, der mich erhört am Tage meiner Not!“ (I. B. M. 35).

Gewiß, dieses "יענך ה' ביום צרה„ „Gott erhört dich am Tage der Not“ klingt an das אל העֹנה אותי ביום צרתי an, und mit diesem „Dich“ ist David selbst gemeint, der sich in derselben Lage und am selben Orte befand wie einst Vater Jakob, und der den Namen des Gottes Jakob angerufen.

Die Stimmung in diesem Psalm wird durch die tiefste Innerlichkeit des den Sänger ganz erfüllenden Gegenstandes gekennzeichnet. David allein verstand das große Weh, das er zu tragen hatte. Seine Seele ist darum ganz in sich gekehrt, und was er singt und was er sagt, es trifft alles ihn selbst. Wir haben, wie wir dies bereits an anderer Stelle vermutet, (Kap. 17, 4) hier die an sich selbst gerichtete Ermutigung des Psalmisten vor uns, in die (V. 6) das im Felde stehende, für den Bestand des Davidsthrones kämpfende Volk mit Siegesjubel einstimmt. Nur, daß auch dieses "נרננה„, auch dieser Jubel derselben Davidsbrust entsteigt und derselben Davidsharfe entfährt, der das "יענך ה'„, der erleichternde Seufzer des von namenlosem Weh Bedrückten entstiegen ist. Es ist nicht das einzige Mal in den Psalmen, daß der Sänger selbst den ihn begleitenden Chor des Volkes vertritt, und hier, wo das Volk sich so ganz eins mit seinem König gezeigt, hat er, der gottgesalbte Sänger, ein besonderes Recht dazu[1]). — In V. 7 kehrt der Sänger wieder bei sich selbst ein und festigt sich unter dem kaum verklungenen Volkszuruf (den ihn seine Harfe zu Gehör gebracht) im Bewußtsein gottgesalbter König dieses Gottesvolkes zu sein und es in seinen Nachkommen für alle Zeiten zu bleiben. — Von V. 8 bis Ende vernehmen wir den harmonischen Klang des begeisterten, mutigen, siegesgewissen Hoffnungsliedes, das, vom König und seinem Volke einmütig gesungen, mit unvergleichlicher Kraft die Seele des ganzen jüdischen Volkes emporträgt zu Gott, der helfen mag, zu Ihm, dem König, der uns erhören wird am Tage, da wir zu Ihm rufen!

Das ist in allgemeinen Zügen die Tendenz dieses herrlichen Psalms.

---

[1]) Die Übersetzung des תרגום ירושלמי des V. 6 lautet: יימרון עמך נשבח בפורקנך ובשום אלהנא נטקס ישלים ה' כלהון שילתך. Das stimmt vollständig mit unserer Auffassung überein.

Einzelnes.

1) למנצח מזמור לדוד Weil das יענך im folgenden Vers David zum Objekt hat, haben einige Übersetzer sich bemüssigt geglaubt dieses לדוד nicht mit „von David" sondern mit „an David" zu übersetzen. Wir halten eine solche Abweichung vom Sprachgebrauch an dieser Stelle nicht für notwendig. Vielmehr scheint es uns, entsprechend der oben geschilderten Situation, bei dem Ansturm so mächtiger Gefühle auf den vom Kampfe gegen den — eigenen Sohn abseits stehenden König, sehr gerechtfertigt, daß er diese Gefühle, die nur er, der betroffene Vater, verstehen, und deren er sich nicht entäußern kann, in sich selbst verarbeitet und in einer an sich selbst gerichteten Anrede zu Worte kommen läßt. Das liegt im Geiste einer vor Gottes Angesicht unternommenen, in Gottes Gnade Mut suchenden Selbstschau, und der hebräische Sprachgeist verbietet diese Auffassung nicht. (s. Kap. 17, 4).

2) יענך ה׳ Die Erhörung wird durch ענה = beantworten ausgedrückt. Am Tage der Not sich in Korrespondenz wissen mit dem Gotte des Erbarmens, das befreit das Herz von seiner schwer drückenden Last, und der Name des Gottes Jakob hebt den ganzen Menschen hinaus über das Bereich des im Hause und in der Familie wühlenden Kummers. Hat ja Vater Jakob mit Kummer und Sorge den Grund zum Familienhause gelegt und unter Leid, Haß und Täuschung, die sein Heim umlagerten, für dieses Heim die Höhe „erstritten", auf der der Name ישראל ruhmvoll erglänzt. —

Wenn daher ein Name von den vielen, die Gottes Allmacht nennen, geeignet ist David, den kummererfüllten Vater, zu trösten und auf die Höhe seiner großen nationalen Aufgabe als geliebter König in Israel zu stellen, so ist es der Name des Gottes Jakob[1]),

Wir haben eben den דוד מלך ישראל in dem Momente vor uns, da er den דוד אבי אבשלום, da der nationale König den — Vater zurückdrängen muß.

3) ישלח עזרך Vom Heiligtum מקדש aus sendet er deinen Beistand. Die Heiligung des Gottesnamens שם אלדי יעקב, der du

---

[1]) ישגבך שם אלדי יעקב א״ר אבין הלוי מ״ד אלדי יעקב ולא אלדי אברהם ויצחק , מכאן מבעל הקורה שיכנוס בעוביו של קורה (ברכות פ״י) יעקב אבינו הוא בעל הקורה שסבל עול גידול בנים יבקש עליהם רחמים (ר״שי שם)

dein Leben weihen willst, setzt dein Denken, Wollen und Tun mit dem Zion der Zukunft in innige Verbindung. So werden dir Vergangenheit und Zukunft Beistand und Stütze[1]).

4) יזכר Der Hauptteil der מנחה ist: אזכרתה לה׳ (ויקרא ו׳) der Dufteil, der den Geber der מנחה=Gabe vor Gott in Erinnerung bringt. Darum der die מנחות betreffende Wunsch: "יזכר„, während für עולה dieser Wunsch ידשנה lautet, weil ja die Endbestimmung des עולה im völligen zu Asche werden des Opfers liegt. Auch ist es nicht Zufall, daß מנחותיך im Plural, עולתך aber im Singular steht. Gab es ja zwölf Arten von מנחה[2]) und abgesehen von der Eigenschaft von ציבור oder יחיד=נדבה nur eine Art von עולה, das allerdings בהמה oder עוף sein kann. Vielleicht ist mit Rücksicht hierauf der Bezeichnung מנחותיך das Wörtchen "כל„ vorgesetzt.

5) יתן לך Auch hier ist עצתך das Wörtchen "כל„ vorgesetzt „Nach deinem Herzen," כלבבך, damit ist der große das Leben umfassende Wunsch gemeint, wie er im Herzen Davids ruht. David weiß es und hat es (Ps. 27) ausdrücklich bekannt, daß sein Wünschen, in wie vielfältiger Weise es sich kund geben mag, doch nur eines und immer ein und dasselbe sei אחת שאלתי מאת ה׳ אותו אבקש שבתי בבית ה׳, das ganze Leben hindurch bei Gott zu weilen, dem Gottesgebote und Geiste Verwirklichung zu verschaffen als König und Mensch. Allein die Mittel und Wege zu diesem Ziele sind verschieden und müssen es nach Zeit und Lage sein. Diese Verschiedenheit des Rates, der עצה, wird nun durch כל עצתך für den einheitlichen Zweck zusammengefaßt. יתן — ימלא : Was Dein Herz wünscht, sei dir von Gott gegeben, und was der Rat hinzu plant, erfülle Er, damit es seinen Zweck erfülle.

6) נרננה Wir wollen jubeln mit der dir zuteil werdenden Hülfe und im Namen unseres Gottes erheben wir das Panier. Gott erfülle all Deine Begehre! Aus dem oben Gesagten (s. „Allgemeines") wissen wir, daß wir uns hier in V. 6 das draußen kämpfende Volk einfallend zu denken haben in das Psalmlied seines Königs. Darum kann wohl die an Gott gerichtete Bitte so umfassend כל משאלותיך

---

[1]) Sehr treffend sagt hierzu der Midraschist in שוחר טוב ישלח עזרך מקדש מקדוש השם שבכם ומקדוש מעשים טובים שבכם ומציון יסעדך מציונן של מצות שבכם :

[2]) Vgl. רמ״בם ה׳ מעשה הקרבנות פ״יב הלכה נ״ד׳

einschließend lauten. David selbst konnte יתן לך כלבבך für sich erbitten, weil er von der Gott wohlgefälligen Richtung seines Herzenszuges überzeugt war, er mochte aber nicht alle Begehre seines Herzens der göttlichen Sanktion würdig halten. Das verbot ihm seine Bescheidenheit. Anders das Volk. Dieses will und kann nicht für seinen König bescheiden sein. Eine im Midrasch gebotene Erzählung unterstützt diese unsere Auffassung, sie lautet: Es traf sich daß Rabban Gambiel hinging zu Chalafta, dem Sohne Kirwias und diesen bat, ihn zu segnen. Da sprach Chalafta: „Er gebe dir nach deinem Herzen"! R. Huna, Sohn Jizchak aber meint, er habe nicht so gesagt, sondern also sprach er zu ihm: „Möge Gott all deine Begehre erfüllen"! Da sagte jener! Das ist ein Gebet, wie man es nicht für jeden verrichten solle, denn manchmal ist im menschlichen Herzen irgend ein unlauterer Wunsch verborgen, zu stehlen oder sonst eine Sünde zu begehen. Da muß das Gebet sich auf יתן לך כלבבך beschränken, nach deinem Herzen, nicht aber alles, was in deinem Herzen. Nur weil Chalafta wußte, das Herz Gamliels sei so ganz vor seinem Schöpfer, konnte er also beten, nämlich כל משאלותיך[1]).

משאלות bedeutet wohl zum Unterschiede von שאלות die Stabilität der Wünsche auf grundsätzlichem Boden[2]).

7) עתה ידעתי Wie wir bereits erwähnt, spricht hier wieder der König und stellt auf Grund des ihm vernehmbaren Jubelzurufs des Volkes sein eigenes Bewußtsein fest. „עתה" — leitet das Fazit ein, das aus dem Zusammentönen der Volksstimme mit dem Königsgesange entsteht.

בגבורות ישע ימינו und הושיע ה׳ משיחו — יענהו משמי קדשו stellt die Verwirklichung der in Vers 2 und 3 ausgedrückten Hoffnungen : מקדש — ישגבך — יענך dar.

8) אלה Wie ebenfalls erwähnt, vernehmen wir aus diesem

---

[1]) יתן לך כלבבך , מעשה ברבן גמליאל שהלך אצל הלפתא בן קרויא ואמר לו התפלל עלי ואמר יתן לך כלבבך ר׳ הונא ב״ר וצחק אמר לא אמר לו כך אלא אמר לו ימלא ה׳ כל משאלותיך , א״ל זו תפלה שאין מתפללין על כל אדם לפי שפעמים יש בלבו של אדם לגנוב או לעבור עבירה יאמר לו יתן לך כלבבך אלא ע״י שלבו שלם לפני בוראו התפלל עליו כך : (מדרש שו״הט)

[2]) Ähnlich verhält es sich ja mit זבח und מזבח , קדש und מקדש und A. wo das מ״ם soviel wie מקום bedeutet.

Plural "ואנחנו" den zwischen König und Volk geeinten Vorsatz: בשם ה' א' נזכיר.

Zu bemerken ist bei diesem בשם ה' אלדינו gegenüber dem ובשם אלדינו נדגל in Vers 6, die Vervollständigung des Gottesnamens durch ה'. Es soll vielleicht die im Geiste vollzogene Vereinigung des Volkes mit dem Könige in der Vereinigung der beiden Gottesnamen, also in der vervollständigten Gotteshuldigung ihren deutlichen Ausdruck finden.

9) המה Im selben Tone setzt sich der Siegesruf fort. Dem zeitweiligen כרעו und dauernden Daniederliegen: ונפלו steht das zeitweilige קמנו und dauernde ונתעודד gegenüber. Stehen und bestehen — das ist's was das Lied feiert, und zwar das Bestehen aus sich, aus dem innern Wesen des Volkslebens heraus (ausgedrückt durch die התפעל-Form). — Das ist die Errungenschaft des zu משיחו, zu seinem gesalbten König treu und fest stehenden Volkes.

10) ה' הושיעה Und dieser gesalbte König legt seine Größe und Würde, dem Könige: המלך zu Füßen. Gott hilf! Der König erhöre uns am Tage, da wir rufen! Der Gottesglaube und das Gotteskönigtum — dies die Grundpfeiler des David'schen Thrones inmitten des Volkes Israel!

Kap. 21.

Allgemeines:

Ein Königskapitel! Das zeigen die ersten Worte dieses Psalms. Auch hier wird es schwer die historischen Einzelmomente aus der Herrscherlaufbahn unseres Sängers und die großen Zukunftsmomente in der Geschichte Israels scharf auseinander zu halten. Die ersten Verse bis Vers 8 klingen an die Gottesbotschaft im Munde des Propheten נתן an, die lauteten: „Bleibend sei dein Haus, und dein Haus ewiglich vor dir; dein Thron sei befestigt auf ewig. (II. Sam. 7,16). Aus V. 4 spricht uns ein Ereignis an, das, vielleicht nicht so sehr wichtig an sich, seine Bedeutsamkeit durch den Zeitpunkt, in dem es sich zugetragen, erhält. Der Sieg über Ammon und die Eroberung seiner Königsstadt Rabba, sie endeten damit, daß „er die Krone ihrem Könige von seinem Haupte nahm, an Gewicht ein Talent Goldes und Edelsteine daran und sie auf das Haupt David's setzte ..." (II. Sam. 12,30). Diesem Ereignis war ebenfalls eine Botschaft desselben Propheten נתן vorausgegangen, die im Gegensatze

zur frühern, oberwähnten, Batseba betraf, traurigen Inhalt und tiefschmerzliche Folgen hatte. David hatte am Krankenbette seines Kindes geweint und an der Bahre dieses Kindes — geschwiegen. Dann war ihm Salomo, „der Gottesliebling“, von Batseba geboren und der Sieg über Ammon verliehen worden. David fühlte sich wieder der Gottesgnade teilhaft und stimmte seine Danklieder an. Eines dieser Lieder hat unverkennbar in unserem Psalm seinen Widerhall gefunden. Doch ebenso deutlich ist der Ton weiter Allgemeinheit, zu dem der Psalm von V. 8 an übergeht. Mit dem כי המלך בטח בה׳ wird die aus den Erlebnissen des Königs David hervorgehende Lehre zu einer Tendenz geprägt, die dem König überhaupt gelten, und sich im Geschickesgang der Nation und ihres Königtums erfüllen und bewahrheiten soll.

Haben wir am Anfang des Psalms einen freundlich lachenden Himmel über dem Königsthron in Israel gespannt gesehen, von dem Gottes Segnungen herniedersteigen, so erblicken wir am Ende des Psalms diesen Himmel rot gefärbt von den Gluten des „Feuerofens“ den der göttliche Zorn für die „Feinde“ und „Hasser“ anzündet, und Gottes Pfeile fliegen gegen das Böse und Falsche in der Welt und verfehlen nicht ihr Ziel.

Lohn und Strafe vollziehen sich in der Welt, und hoch erhaben über beiden thront der ewige Gott in seiner von der ganzen Welt verherrlichten Macht. Ihm ׳ית steigt zum Schlusse das Psalmlied empor. Diese „Welt“ aber ist die messianische Welt, die König David erschaut, und der wir entgegenharren. —

Einzelnes.

1) למנצח Wie im vorigen Ps. 20 übersetzen wir auch hier das "לדוד" mit: von David und nicht mit: an David.

2) ה׳ בעזך Des Königs Begehr nach Machterhöhung deckt sich vollständig mit dem Wunsche der Erhöhung und allgemeinen Anerkennung Deiner Macht, o Gott. Darum freut sich der König deines Triumphes, und deine Hülfeleistung ist ihm nicht eine Herabminderung des eigenen Verdienstes. Diese Hülfe dient nicht nur dazu Großes zu erringen, sondern sie selbst ist die größte Errungenschaft, über die der König gar sehr jubelt (vgl. מהרי״ט).

3) תאות לבו Zwischen dem positiven נתתה לו und dem negativen בל מנעת ist ein nicht bloß formeller Unterschied. „Nicht ver

weigern" bedeutet etwas wenn auch oft unliebsam jemandem zuerkennen, worauf dieser Jemand ein Recht hat. „Geben" ist der Vollzug dieses Zuerkennens, und „wer sogleich gibt, gibt doppelt" und gibt gern. So: אל תמנע טוב מבעליו „Verweigere das Gute nicht dem, dem es gebührt" (Spr. 3,27). — Dem König Achab ließ der Sieger Benhadad sagen: „Dein Silber und dein Gold — mein ist es, deine Frauen, und deine schönsten Kinder — mein sind sie". Darauf antwortete der König Israels: „Es ist so, wie du gesprochen, mein Herr, o König! Dein bin ich und dein ist alles, was ich besitze!" Darauf ließ Benhadad abermals sagen: „Meine Botschaft an dich war so gemeint: dein Silber und Gold, deine Frauen und Kinder sollst du mir geben." „לי תתן". Hierauf nun beklagt sich der König Israels bei seinen Ältesten und sagt: Erkennt und sehet doch, wie Böses dieser verlangt. Bereits hat er zu mir wegen meiner Frauen und Kinder, meines Silbers und Goldes gesandt, und ich hatte es ihm nicht verweigert „ולא מנעתי ממנו" (I. Kön. 20, 3—8). Also mit dem „לך אני וכל אשר לי" hatte Achab dem Benhadad das Recht zuerkannt auf seinen ganzen Besitz, und dieses Zugeständnis bezeichnet Achab mit לא מנעתי ממנו Benhadad verlangt aber mehr, er fordert die faktische Auslieferung „לי תתן". — Wenn nun Gott seinem gesalbten Könige schon das Herzensbegehr, wie es als reiner Wunsch emporkeimt, gegeben תאות לבו נתתה לו, so hat dieser Wunsch, da er in der Sprache über die Lippen tritt, bereits ein Recht auf Gewährung, und Gott verweigert dem Flehenden nicht das, was sein ist. וארשת שפתיו בל מנעת Das ה׳א in נתתה soll vielleicht mit der vollen Schreibung des Wortes anzeigen, daß die Gabe rückhaltslos und voll gegeben sei, wie das סלה am Ende des Verses dem Inhalt dieser beiden ersten Verse den Charakter der feststehenden Wahrheit verleihen, und ihn zum Leitmotiv des ganzen Psalms machen will. Gottes Machtverherrlichung ist alles, was der König wünscht, und Gottes Sieg ist sein Triumph. Daher ist dem Herzensbegehr des Königs Gewährung sicher. Gott mit dem König und der König mit Gott — das gewährleistet den Bestand des Königtums in Israel für ewige Zeiten.

4) כי תקדמנו Wenn wir uns der oben (unter „Allgemeines") angeführten Sendung des Propheten נתן an David erinnern, so erscheint uns dieser „voraus eilende" Heilesgruß, auf den die

Krönung mit der ein Goldtalent wiegenden ammonitischen Krone folgt, in besonders hellem Lichte.

Daß hier nicht von der eigentlichen Königskrone Israels sondern von einer andern, dieser von außen (von Ammon) hinzugefügten Krone die Rede sei, soll vielleicht durch das "תשת לראשו" angedeutet werden.

5) חיים Die Steigerungen in diesem V. von חיים bis ארך ימים und עולם ועד zeigen offenbar, daß diese nicht nur quantitativ sein wollen. Es ist hier vielmehr ein Leben gezeichnet, daß sich nicht bloß in die Länge, sondern hauptsächlich nach der Höhe dehnt. Die Fortdauer der Person im Reiche des Seelenlebens und der Fortbestand der Nation bis in die späteste Zeit der Entwickelung und Erfüllung des von Gott bestimmten Zweckes — sie sind hier gleichzeitig gekennzeichnet.

6) גדול In diesem V. sind drei Grade der ehrenden Auszeichnung genannt: כבוד, הוד, הדר Mit כבוד ist die Bedeutsamkeit und Gewichtigkeit der Person bezeichnet, die den Erfolg, und zwar den Erfolg durch Gottes sichtlichen Beistand für sich hat. Es ist dies ein Gewicht, das auf der Wage der Geschichtsentwickelung schwer wiegt und dem, der es besitzt, auch den vernunftlosen Geschöpfen gegenüber ein überwiegendes, furchteinflößendes Ansehen sichert. הוד bezeichnet die innere moralische Würde, die nur vom Menschen selbst errungen, und von den Menschen erkannt und gewürdigt werden kann. Diese im Innern gepflegte Eigenschaft des seinem Gotte anhangenden, der von Gott gestellten Aufgabe nachlebenden Menschen macht ihn der äußern prachtvollen Ehrenzeichen wert, mit welchen ihn die bewundernde Mitwelt umgibt. הוד ist dem הדר als Vorbedingung vorangestellt, und es ist besonders hervorgehoben, daß auf dem Haupte des Gotteslieblings sich beide: הוד und הדר das Gleichgewicht halten תשוה עליו[1]).

7) כי תשיתהו Mit demselben Worte, mit dem in Vers 4 die Kronverleihung bezeichnet wurde תשת לראשו עטרתפז wird hier der

[1]) Wo es sich um die Übertragung des Gottesgeistes und der von diesem bedingten Prophetengabe von einer Person auf die andere handelt, wird diese innere Potenz durch הוד ausgedrückt. So ונתת מהודך עליו. Wo der Mensch den übrigen geschaffenen Wesen als rechtmäßiger Herrscher gegenübergestellt wird, da heißt es (Ps. 8) ותחסרהו מעט מאלדים וכבוד והדר תעטרהו תמשילהו במעשה ידיך Die Kreaturen haben für הוד im Innern

Träger der Krone zum Segen der kommenden Geschlechter bestimmt תשיתהו ברכות. Bei diesem Kronenträger soll keine Selbstüberhebung aufkommen, und nur die Wonne freudig stimmen, die von Gottes Angesicht ihren Strahl borgt, die also Ihm 'ית wohlgefällig ist.

8) כי המלך Wir haben es uns bereits (unter „Allgemeines") angemerkt, daß mit diesem Vers der Ideengang des Psalms eine Wendung nehme. Das Ergebnis des bisher Gesagten wird zur Sentenz erhoben. Daß sich diese dem im einzelnen Ausgeführten eng anschließe wird auch äußerlich dadurch sichtlich gemacht, daß Vers 8 mit demselben Worte wie Vers 7 beginnt, mit "כי". Es ist derselbe Faden, der aufgenommen und auf die Allgemeinheit ausgedehnt wird. — Der König, in dem ברכות לעד verkörpert sein soll, steht fest, indem er בוטח בה' ist, und durch des Höchsten Gnade בחסד עליון wird dieses בטחון und damit der König selbst unerschütterlich sein.

בטחון Zuversicht in Gott soll ja ihrer Natur nach die freie Herzensgabe des Menschen sein und in dessen innerstem Wesen wurzeln. Dennoch bedarf auch diese edle Pflanze und der Boden, in dem sie wurzelt der göttlichen Gnadensonne, damit sie erstarke und gedeihe. Damit nun die menschliche Willenskraft, die die treibende Kraft des בטחון sein soll, nicht als von Gottes Spruch getrieben, der Grund nicht als Folge erscheine, wird hier neben 'ה, auf den das בטחון gerichtet ist, noch חסד עליון genannt, die auf den בוטח בה' einwirkt. — So kreisen Menschenentschließung und Gottesgnade um den einen festen Mittelpunkt, um 'ה. — Dieser Kreislauf findet sich deutlich beschrieben in einem andern mit unserem Vers korrespondierenden Psalmverse, der lautet: רבים מכאובים לרשע והבוטח בה' חסד יסובבנהו (Ps. 32,10) „Viel sind der Schmerzen dem Ungerechten, und der auf Gott Vertrauende — Huld wird ihn umgeben". In diesem חסד יסובבנהו ist nicht nur der Lohn, sondern auch die Genesis des Gottvertrauens enthalten.

---

des Menschen keine Empfindung. Gleichwohl strahlt ihnen vom Himmel herab die stille Majestät, die nur in eine sittliche reine Welt einziehen will: אשר תנה הודך על השמים. Den Heldenkönig aber, der in seinem Königsschmucke vor sein Volk hintreten soll, gürtet das Psalmwort mit dem Schwerte unter dem Zurufe: חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך (Ps. 45) „Sei ein Held, innerlich würdig und äußerlich geschmückt!"

9) תמצא ידך Daß dieses „ידך" sich auf den in V. 8 mit „המלך" bezeichneten König beziehen solle, ist schwer anzunehmen. Abgesehen davon, daß wir dann plötzlich von der dritten Person, von der V. 8 redet, zur zweiten in V. 9 angeredeten Person übergehen müßten, würde V. 10 große Schwierigkeiten bieten. Man müßte nämlich, wie dies mehrere Erklärer notgedrungen auch wirklich tun, das „לעת פניך" gleichfalls auf den angeredeten König, also auf einen Menschen beziehen. Dies ist aber fast unmöglich, denn „פניך" in dem Sinne von Zorn, Zornblick und Ähnlichem kommt im ganzen biblischen Schrifttum wohl oft bei Gott, jedoch nicht ein einziges Mal beim Menschen angewendet vor. Es ist aber immer etwas bedenklich, einer Bequemlichkeit der Interpretation zuliebe ein derartiges Unicum zu schaffen.

Die Midraschweisen haben dieses „תמצא ידך" offenbar auf Gott bezogen (Rabb. Esther 1), und wir glauben dem פשט nichts zu vergeben, wenn wir — in diesem Falle — den פשט dem דרוש sich anschließen lassen. איביך sind, wie wir bereits wissen, die Urheber aus Prinzip, die sich zumeist im Verborgenen halten und die Männer der Tat, die Keulenschläger vorschieben. Du erreichst sie in ihrem Versteck תמצא ידך לכל איביך. Ihrem indirekten Wühlen begegnet deine Hand vernichtend auf den indirekten Wegen deiner Waltung. Die leidenschaftlich erregten Hasser aber, die ihre Keulen schwingen, schlägt Deine Rechte nieder ימינך תמצא שנאיך. —

10) תשיתמו Zum dritten Male[1]) in den wenigen Versen kehrt die Wurzel שית wieder. תשית לראשו in Vers 4 תשיתהו ברכות in Vers 7 und תשיתמו כתנור אש hier in Vers 10. So wenig dies Zufall ist, ebensowenig ist es Zufall, daß das „לעת פניך" in unserem Verse an das „בשמחה את פניך" in V. 7 anklingt, dabei aber das gerade Gegenteil von Freude, nämlich Zornesblick bedeutet. Schon aus diesem — wenn man will, rythmischen — Grunde möchten wir unsere Verse 9 und 10 so gut wie das enspréchende Wort in Vers 7 auf Gott beziehen.

תשיתמו . . לעת פניך ה׳ באפו יבלעם Wir haben in Vers 8 gesehen, wie neben ה׳ noch der Gnadenbote Haschem's: חסד עליון zur Stütze des בוטח genannt wurde, um so bei allem Einflusse, den die Gottesfügung auf den Willensentschluß des Menschen hat,

[1]) Vom vierten „תשיתמו" in V. 13 f. zu V. 13.

diesem letzern einen Grad von Freiheit zu wahren. ה׳ erzwingt das בוטח nicht; חסד עליון hilft nur dabei etwas, bei manchem בוטח sogar etwas viel, nach.

Dasselbe wiederholt sich nach der entgegengesetzten Seite hin in unserem V. 10. — Dein Zornesblick "פניך„ macht die Feinde und Hasser dem Feuerofen gleich, so daß sie wie dieser geeignet sind all die Dornen und Disteln einer bösen Gesinnung und nichtswürdiger Taten zu vernichten, also die Selbstvernichtung zu vollziehen. Das tut der Geist des göttlichen Zornes, dann kommt ה׳ באפו und vernichtet sie. — Diesem „Geist des göttlichen Zornes" ist hier dieselbe Rolle zugewiesen, die oben der „Gnade des Höchsten" von Ihm, dem Höchsten 'ית, beschieden war. Dort zur Rettung, hier zur Vernichtung[1]).

11) פרימו Hier wird das in V. 10 angekündigte לעת פניך sich vorbereitende Strafgericht bis zu Ende geschildert. Das „וזרעם מבני אדם" kehrt in etwas anderer Form, aber auch als Wirkung der פני ה׳ in Ps. 34 V. 17 wieder, wo es heißt: פני ה׳ בעשי רע להכרית מארץ זכרם Die Frucht ihres Wirkens muß von der Erde und der Fruchtträger זרעם aus der Menschheit verschwinden.

12) כי נטו עליך Von einem Erklärer (Hirsch) ist zu dieser Stelle das Analogon aus Nahum 1,11. ממך יצא חשב על ה׳ רעה יעץ בליעל herangezogen und zur Erklärung des נטו עליך auf die Stelle in I. Chr. 1, 21 שליש אני נוטה עליך hingewiesen worden. Dort, in Nahum, ist der König von Assyrien, Sanherib gemeint. Hier dringt die Prophetenschau des Gottessängers bis in die spätere Zeit des Titus und wohl über diese hinaus bis an's Ende der Galuthzeit Israels (Raschi z. St.).

Sanherib, Nebukadnezar, Antiochus, Titus und wie die Feinde unseres Gottes und Bedränger unseres Volkes noch geheißen haben und noch heißen mögen — sie hatten und haben jeder seine Zeit und seinen eigenen, zumeist auf politische Machtvergrößerung hinauslaufenden Zweck, zu dessen Erreichung ihnen die blutigsten, grausamsten

---

[1]) Bedeutsam erscheint uns hierbei noch, daß חסד עליון uneingeschränkt steht, während פניך durch das Wörtchen "לעת„ auf eine gewisse Zeit beschränkt erscheint. Dies mag uns folgendes sagen wollen: חסד עליון ist das stetige Moment der Gotteswaltung, während פניך als Vorbereitung des Strafgerichts nur zu der Zeit eintritt, wenn der sittlich rechtliche Bestand der Welt dies unausbleiblich erfordert.

Mittel gut genug waren und — sind. — Die Geschichte hat diese Tyrannen, einen nach dem andern gerichtet, die Gottesvergeltung hat sie vernichtet. Sie sind sich selbst zum Feuerofen geworden, in dem sie sich gegenseitig aufzehrten „denn wenn sie, gleich fest verflochtenen Dornen, an ihren Trinkgelagen schwelgen — sollen sie verzehrt werden wie völlig dürre Stoppeln" (Nahum 1, 10). —

Doch es soll die Zeit kommen, wo diese „Dornen", diese "סירים„, die einzeln ihre Spitzen nach oben gewandt" עד סירים סבכים„ in ihrer Gemeinschaft als „in einander verflochtener Dornenbund" von dem vernichtenden Glutpfeil Gottes getroffen werden. Es kommt die Zeit, da Gott nicht die Frevler allein, sondern den ganzen gewaltigen Frevel von der Erde hinwegtilgt.

13) כי תשיתמו שכם Da stellst du sie hin, daß sie Schulter an Schulter, eine Dir gegenüber stehende Front bilden. Das ist die hervorragende Schulter, die das Haupt des Gesamtkörpers von "רעה„ und "מזמה„ all der Schlechtigkeit und Ränke und — die Verantwortung für diese trägt.

Diese שכם stellt die Einheit dar, zu der die verschiedenen vielnamigen, je nach den Einzelinteressen auseinander gehenden Sonderbestrebungen der gesetzlosen Tyrannei und der feilen Sklaverei, des Unrechts und der Gewalttätigkeit zusammenwachsen, und diese שכם ist das Ziel Deines vernichtenden Geschosses.

Singt es ja unser Psalmist in seinem Stufenliede Ps. 125,5 והמטים עקלקלותם יוליכם ה׳ את פעלי האון שלום על ישראל: „Die aber, die ihre krummen Wege, vom Geraden abliegend, ziehen, die lasse Gott mit den Übeltätern zusammengehen — Friede über Israel!" Unser Vers zeigt uns nun den Zeitpunkt, in dem die "מטים„ und die "פעלי און„ zusammengehen und als שכם zusammenstehen — Gott gegenüber. Das ist der Zeitpunkt, wo „שלום על ישראל" zur Wahrheit wird. כי תשיתמו שכם Wir setzen dieses bedeutsame Wort nochmals hierher, um zu zeigen, daß die viermalige Wiederkehr dieser Wurzel שית in unseren Psalm auf einem bestimmten Ideengange als Erkennungszeichen dient. — Zweimal ist dieses Wort mit Bezug auf unsern König David und zweimal ist es mit Bezug auf seine Feinde, auf die Feinde Gottes angewendet.

In V. 4 bezeichnet תשית לראשו die momentane Auszeichnung des von Gott mit der Krone, ja mit mehreren Kronen belehnten König David.

In V. 7 wird mit dem Ausdrucke כי תשיתהו ברכות לעד der Gottesgesalbte zum Segen für die kommenden Geschlechter eingesetzt. Die Einzelhandlung und der Einzelmoment gewinnen ihre nachhaltende Bedeutung für das ganze Volk, für dessen Vertreter, und für die späteste Zukunft, deren Träger König David sein soll.

In V. 10 vollzieht sich unter dem Ausdrucke כי תשיתמו כתנור ein Strafgericht an איבים ושונאים, die, jeder in seiner Art, ihre von Gott abweichenden, krummen Wege wandeln, und in V. 13 richtet sich unter dem Zeichen כי תשיתמו שכם das vernichtende Urteil dauernd gegen die Vertreter des Bösen, um den Frevel endgültig aus der Welt zu bannen. Es ist die Verallgemeinerung des bösen Prinzips einerseits und die Verewigung des Sieges des Guten andererseits, die das Schlußwort des Weltenrichters bilden. — In der Form einer Proportion ausgedrückt, können wir sagen: Vers 13 verhält sich zu Vers 10, wie sich Vers 7 zu Vers 4 verhält.

14) רומה ה׳ בעזך Der Psalm tönt aus mit der Erhebung Gottes in seiner Macht. Es ist die Gottesmacht, die am Beginn des Psalms gefeiert wurde ה׳ בעזך ישמח מלך. Der König freut sich ihrer, und die in ihren Gegensätzen ausgeglichene Menschheit blickt einst huldigend zu ihr empor. —

Kap. 22.

Allgemeines:

Dieser Psalm hat durchaus nationalen Charakter, so sehr auch einzelne Verse desselben mit ihrem Inhalt aus dem Leben unseres Königs gegriffen zu sein scheinen und auch wirklich gegriffen sind. — In unserem Psalm ist Israel in seinem tiefsten Galuthweh gedacht. Wie die Nacht gerade bevor es Morgen werden will alle ihre Finsternis zusammennimmt, um dem Morgenstrahl zu wehren, so drängen sich alle Schmerzen und Leiden, die die verschiedenen Galuthperioden über Israel gebracht, am Ende der Leidenszeit, dieser scheinbar endlosen Nacht, zusammen und stemmen sich gegen die große, weltbezwingende גאולה-Tat, ja auch gegen die erhabene, beseligende, גאולה-Idee. — Was Unwissenheit, Roheit und böser Haß, was diese Mächte der Nacht an schwarzem Verdacht und finsterer Verfolgung gegen Israel kehren konnten, haben sie zusammengeballt zu einen dichten Riesengewölk, das nur selten von einem friedlichen Stern bestrahlt wird, und das vor dem Himmelstore gelagert ist,

durch das auf Gottes Geheiß das Licht einziehen soll in die des Lichtes harrende Welt. Die Hindin des Waldes weiß es dennoch, daß es Morgen wird. Sie fühlt es, daß der Morgen naht mit seinem beglückenden Lichtstrahl und seiner belebenden Frische, und sie, die flüchtig eilende, strengt ihre letzte Kraft an, um aus der Nacht mit ihrem mordgierigen Raubgetier sich in den Morgen hinein zu retten. Der Psalmist läßt uns am Eingang seines Psalms die "אילת השחר" im Geiste sehen, und eine innere Stimme ruft uns zu: das bist du selbst, du armes, von den Schrecken der Galuthnacht, von all den nach deinem Leben gierigen Feinden umgebenes Volk Israel! Die Stimme erhält ihren wehmütigen Klang und gestaltet sich zum Worte und Liede, denn der Sänger hat einem Instrumente den Namen "אילת השחר" gegeben und begleitet auf diesem Instrumente sein Lied, aus dem das ganze Weh und die ganze tiefe Sehnsucht seines Volkes herausklingen. — Wir glauben unsern Psalm folgendermaßen einteilen zu dürfen:

Vers 1—12. Die schmerzliche Klage, die sich bis zu einer Frage an die Vorsehung, bis zu dem verzweifelten „mein Gott, mein Gott! warum?" versteigt. Rückblick auf die Zeit der Väter. Dem gegenüber die Jetztzeit, in die der Hohn der Feinde hineintönt. Selbstermutigung zu unwandelbarem Gottvertrauen.

Vers 13—22. Schilderung der feindlichen Angriffe auf den Psalmisten, in welchen die Angriffe auf den Bestand Israels zu erkennen sind, wie sie von Israels Hassern mit bestialischer Wut auf unseres Volkes heiligste Güter unternommen wurden. Die ergreifende Schilderung klingt in V. 20—22 in einem bangen Hilferuf aus.

Vers 23—32 setzt die von Gott gesandte Hülfe voraus und läßt das Danklied der geretteten Nation vernehmen, zu welchem der persönliche Dank des Königs den Grundton gibt. Späte zukünftige Geschlechter überkommen aus der Vergangenheit die Lehren der Gotteswaltung und die Wohltaten der Gottessiege und übernehmen die Pflicht ewiger Dankbarkeit gegen Gott, den Schützer des Hauses David und den Erhalter des Hauses Israel.

Einzelnes:

1) למנצח Bereits oben (unter „Allgemeines") haben wir in "אילת השחר" eine Metapher für die Gemeinschaft Israels erkannt. Kimchi begründet diese sinnbildliche Bezeichnung mit dem Ausrufe

dieser Gemeinschaft: השבעתי אתכם בצבאות או באילות השדה. „Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jeruscholaims, bei den Gazellen und Hindinen des Feldes . . .“ (Hohel. 3, 5) und mit dem ferneren, vom Trauten der Tochter Zions gebrauchten Bilde: מי זאת הנשקפה כמו שחר „wer ist sie, die glänzt wie die Morgenröte . . .“ (Hohel. 6, 10). Die Traute gleicht bald der Hindin, die den Morgen ersehnt und bald ist sie selbst dem erglänzenden Morgen gleich, jenachdem an die Zeit des גלות oder an die der גאולה gedacht wird. אילת, der Wortbildung nach von איל=Kraft stammend, hat nur wenig physische Kraft und keine andere Waffe zu ihrer Verteidigung gegen all die wilden reißenden Tiere als ihre Schnellfüßigkeit. Hat der Feind einen Vorsprung gewonnen und liegt er in der Nähe der Verfolgten auf der Lauer, so ist die arme אילת verloren — wenn Gott nicht auf wunderbare Weise hilft. So war's in den Tagen der Königin Esther, der von den Midraschweisen mit Vorliebe der Name אילת השחר beigelegt wird. In unserem Psalm werden so viele Bilder aus der Reihe der mächtigen, reißenden Tiere vorkommen, ראם , כלב , ארי , daß die sanfte אילת an der Spitze des Psalms, die gleichsam all den ihr aus dem Waldrevier drohenden Gefahren ausgesetzt ist, unser tiefes Mitgefühl erregt und zugleich in künstlerisch poetischem Sinne einen das Ganze belebenden wirksamen Kontrast zu schaffen imstande ist.

2) אלי Ist's ein linguistischer Zufall, daß die אילת in ihrer Verlassenheit !אלי !אלי ruft? Dann ist es ein reizend schöner Zufall. Ich stamme von Dir, den der Schwache mit אילותי לעזרתי חושה herbeiruft, und mir fehlt die Kraft, wenn Du mich verlässest, warum mein Gott, meine Stärke, willst Du mich verlassen? Warum so fern von meiner Hülfe, von den Worten meines Gestöhnes? (דברי שאגתי). Ein Gestöhn, das Worte hat, ist nicht vom augenblicklichen Schmerz dem Stöhnenden erpreßt. Der wütende Schmerz hat Seufzer und Angstgeschrei aber keine Worte und noch weniger — Lieder. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß so sehr der Psalmist sich in die traurige Lage des zukünftigen Israel hinein versetzt, so daß wir oft die Stimme dieses in drei- und viermaligem Exil ächzenden Volkes und nicht die Stimme seines als König gefeierten Sängers zu vernehmen meinen, daß es ja doch die Vorahnung und Vorempfindung dieses in seinem Volke aufgehenden Königs sei, die uns aus diesem תהלים=Buche anspricht. Die Vorempfindung aber,

auch die des größten Schmerzes, hat Worte, so gut wie die Nachempfindung, die den wilden Schmerz ablösende Wehmut, Worte, weiche, rührende Worte hat. David hat Worte für den tiefgreifenden Schmerz seines Volkes der Zukunft, ja er hat Lieder für diesen Schmerz und er leiht sie ihm und nennt sie דברי שאגתי.

3) אלהי Und doch, mein Gott, bleibt mein Rufen am Tage ohne Erhörung und das Klagelied mit seiner sänftigenden Macht bleibt ohne Wirkung, und es verschafft mir nicht die ersehnte Rast, wenn es durch die Nacht tönt. —

4) ואתה קדוש Und doch bist du der Heilige, thronest, wo Dir Israels Loblieder ertönen!

Und doch sollen diese Loblieder, diese „תהלים-Lieder", wie sie der Brust des bei "אילת השחר" seinem Volke den Morgen kündenden Königs entsteigen, mein teures Volk auf seinen schweren Geschickesgängen begleiten. — Also von der einen Seite das Geständnis, daß Wort und Lied ohnmächtig seien das von Gott seinem Volke bestimmte Leidensgeschick in seinem Gange aufzuhalten, oder auch nur den schwer Leidenden einige Rast und Ruhe zu verschaffen, von der andern Seite aber der im unerschütterlichen Gottvertrauen wurzelnde Satz: Gott, der Heilige, thront, wo תהלות ישראל ertönen, und darum dürfen diesem ישראל diese תהלות nie und nimmer fehlen. — Wir müssen gestehen: diese Bescheidenheit in der Auffassung und Bewertung der eigenen Sanges- und Trostesgewalt, verbunden mit dem Bestreben die תהלות ישראל dennoch seinem Volke zu schenken und zu erhalten als die Gewähr des Israel nahe bleibenden Gottesthrones — sie ist schön und wahr! Mit diesem ואתה קדוש, mit diesem „und doch!" ist dem "למה עזבתני" in Vers 2 das Gegengewicht gegeben. Bleibt mir auch die helfende Tat Jahrhunderte, Jahrtausende lang fern, wenn mir nur das Wort nahe bleibt, das begeisternde, tröstende, ermutigende Wort, das mir die Kraft gibt auszuharren im Hoffen und Warten auf die so lange ausbleibende Rettungstat, so bin ich nicht ganz verlassen. —

5—9) בך — אליך — ואנכי — כל — גל Unsere Väter und — ich. Durch die Gegenüberstellung erscheint dieses „Ich" in seiner von der Verachtung der Menschen und dem Gespötte der Völker zum Wurm herabgedrückten Erniedrigung. Das גל אל ה' יפלטהו erinnert so sehr an das "למה יאמרו בגוים איה אלהיהם".

10—12) כי — עליך — אל תרחק Ja wohl! Wir nehmen die Spötter beim Wort. Was sie uns höhnend vorwerfen: unser grenzenloses Gottvertrauen ist unser Stolz und unsere Rettung — גחי — מבטיחי: Unmittelbar und mittelbar gabst Du mich dem Leben und sorgst Du dafür, daß eine Mutter an ihrer Brust mit ihrer Nahrung und ihrer Liebe mich am Leben erhalte. Hatte ja diese Mutter in ihrer Bedrängnis keinen andern, dem sie ihr Kind vom Schoße aus übergeben konnte, als nur Dich allein, und hat ja die Mutter ihr Kind gelehrt das erhabene Wort aussprechen: „mein Gott bist du"! — Meine Mutter übergab mich Deiner Hut und lehrte mich Dich, den Hüter beim Namen rufen, wenn Gefahr naht. — Nun, die Gefahr, die Seelenbedrängnis ist nahe, und ich rufe Dich, den Helfer — o bleibe nicht fern!

18) אספר Von Vers 13 an werden Israels hochmütige siegestrunkene Peiniger aufgezählt. Was sie in Babylonien, Medien und Rom an Israel verübten, war nicht mehr menschlich. Bald wie Löwen im Sprung, bald wie wilde Stiere mit wuchtigem Stoß und bald wie wütend bissige Hunde — so fallen sie das arme Volk Israel an und umstellen es wie ein dem grausamen Tod geweihtes Wild. Wer will aus den in diesen Versen widerhallenden Schreien des Entsetzens erkennen, ob sie von den Opfern des „nordischen Metzgers" oder des römischen Ruhmesgötzen ausgestoßen sind? — Welch fürchterlich zersetzende, zersplitternde Wirkung hatten diese „Auswanderungen Juda's" auf den Zusammenhang und die Einheitlichkeit seines ganzen Stammes- und Volkslebens. „Wasser gleich bin ich ausgegossen, und gelöst haben sich meine Gebeine alle; mein Herz ist wie Wachs geworden, es zerschmilzt in meinem Innern" (V. 15). — Raffe ich mich nun vom „Staub des Todes" auf und versuche ich es, trotzdem „meine Kraft trocken wie Scherbe und meine Zunge am Gaumen klebt" (16), meine aus dem Zusammenhange gerissenen Glieder zu zählen, ob sie sich zu einem organischen Körper verbinden ließen und ob diesem Nationalkörper die Seele wiederkehren würde — „da schauen sie es und laben sich an meinem Anblick".

19) יחלקו Sie wollen den zerschellten Israelskörper, dem die Seele, das Bewußtsein und die Macht ein Recht geltend zu machen fehlen. Diesem Körper können sie die Umkleidung stückweise abstreifen und sich aneignen. So können sie Israels kulturelle Sitten und Bräuche, soweit sie äußerlicher Natur und aus der Vorzeit in die

Jetztzeit herüberzuholen sind, in ihre Tempel verpflanzen und seine Priestergewänder ihren eigenen Priestern anpassen. Sie tun es auch: „Sie teilen meine Kleider unter sich und über mein Gewand werfen sie das Los".

20—22) ואתה ה׳ — הצילה — הושיעני Der Hilferuf wird immer lauter und dringender. Es gilt der Seele, „meiner Einzigen" (יחידתי), die so vereinsamt ihren Kampf kämpft gegen niedriges Getier, das für sie und ihren Kampf kein Verständnis und kein Erbarmen hat. כלב , פרים, אריה — Du, o Gott, hast sie als deine Geißel losgelassen mit ihrer ganzen Kraft und ihrem wilden Ungestüm. Meine Kraft aber ruht in Dir allein, Du bist "אילותי„ so eile zu meiner Rettung herbei!

Wir haben uns hier einen neuen Wendepunkt im Psalm angemerkt (s. unter „Allgemeines"), wie wir glauben mit vielem Recht. — Von seinen eigenen von Kampf und Verfolgung so reichen Erlebnissen ausgehend, hat sich der Psalmist zu einer Zukunftsschau fortreißen lassen, die ihn das bittere Leid seines Volkes miterleben läßt. Der Sänger ist auf den Schwingen der Prophetie seiner Zeit vorausgeeilt; der Prophetengeist hat ihn erfaßt und mit innerem Schrecken ob des Geschauten erfüllt. Es ergeht ihm wie es später auch Jeschajohu ergangen, dem unter der Last (משא), die ihm der Sehergeist aufladet, schier das Herz brechen will. — Da sucht der erschreckte Seher aus den Gefilden der Zukunft in die Gegenwart, aus den Zeitläufen des Nationalgeschickes in seine eigene Lebensgeschichte sich zurückzuziehen. Und auch da drängt sich dem von Gott erwählten König in Israel derselbe Seelenkampf auf.

Die Midraschweisheit hat gerade bei unserem Vers 22 stillgehalten und diesen Seelenkampf belauscht, und sie hat diesen innern Kampf unseres Königs in einer Allegorie so herrlich gezeichnet, daß wir es uns nicht versagen wollen die betreffende Stelle hierher zu setzen und mit einigen erklärenden Worten zu versehen. Die Stelle lautet: הושיעני מפי אריה (תהלים כ״ב) א״ר יעקב בר אידי בשעה שהי׳דוד רועה את הצאן הלך ומצא את הראם ישן במדבר והי׳ סבור בו שהוא הר ועלה עליו והי׳ הראם ננער ועמד והי׳ דוד רוכב עליו והי׳ מגיע עד השמים באותה שעה אמר דוד : רבש״ע אם אתה מצילני מקרני ראם אני בונה לך היכל של מאה אמה כקרני ראם הזה (וי״א לארכו מדדו וי״א לעוגלו מדדו) מה עשה הקב״ה זימן לו אריה אחד כיון שראה

הראם את האריה רבין לו וכו׳ נתיירא דוד ממנו אמר הושיעני מפי אריה בשם שמקרני ראם עניתני : (ילקוט שם)

„Hilf mir aus dem Rachen des Löwen" (Ps. 22, 22). Hierzu meint R. Jakob, Sohn Jdi's: Zur Zeit als David die Schafe weidete, ging er und fand das Reëm schlafend in der Wüste. Er hielt dasselbe für einen Berg und bestieg es. Da erwachte das Reëm und stand auf. David ritt auf demselben und ragte immer höher hinauf, bis er an den Himmel ragte. Da sprach David: Herr der Welt! Wenn Du mich vor den Hörnern des Reëm errettest, so erbaue ich Dir eine Tempelhalle, die hundert Ellen mißt gleich den Hörnern dieses Reëm (nach einigen der Länge, nach andern dem Umfange nach gemessen). Was tat da der Allheilige? Er bestimmte für ihn einen Löwen. Als das Reëm den Löwen erblickte, da lagerte es sich. Nun wurde David von Furcht vor dem Löwen ergriffen und rief: Hilf mir aus dem Rachen des Löwen, wie Du mich erhört hast, als ich Dich von den Hörnern des Reëm aus gerufen. (Jalkut das.).

Ein schlafendes Reëm — so lag vor dem zur Königswürde berufenen Hirten David das Volk Israel, das er regieren sollte. „ראם" ist ein Tier, das gewaltig an Kraft zugleich hochfliegend dem Ziele zustrebt. Israel wird mehrfach mit dem Reëm verglichen: Es hat die Hörner des Reëm, mit welchen es feindliche Völker stößt (קרני ראם קרניו בהם עמים ינגח V. M. 33, 17) und es hat gleichwohl hochfliegendes Streben wie das Reëm (כתועפות ראם לו IV. M. 23, 22). —

Soll Israel als das Volk physischer Macht und idealen Hochflugs geschildert werden, so wird es mit dem Namen „Reëm" genannt. Reëm erscheint uns als eine Art Wappentier für den Ruhmesschild Israels. Noch nie hat Israel so mächtig mit „Reëms-Hörnern" nach den die Grenzen bedrohenden Feinden gestoßen, und noch nie hat in Israel das Bewußtsein, ein glänzend großes Gottesheer auf Erden zu sein, so sehr Platz gegriffen, als unter der glorreichen Regierung des Königs David.

Die im Midrasch angewandte Allegorie von „Reêm und Löwe" stellt nun einen hochinteressanten Vorgang im seelischen Innenleben des Königs David, „dieses Helden auf hohem Reëm" dar. — Es kam nämlich die Zeit, da es dem Könige auf seiner Reëmshöhe, oder, um ohne Bild zu reden, auf seiner Ruhmeshöhe schwindlig wurde. Bei aller Verehrung unseres gekrönten Psalmisten müssen

wir zugeben, daß es im Leben dieses Herrlichen Momente gab, in denen ihm seine glanzvolle Stellung moralisch gefährlich, ja verderblich wurde. Bei Gelegenheit Urija's und dann wieder bei der Volkszählung „von Dan bis Beer scheba" übermannte ein Gefühl der Selbstüberhebung einmal den dem Sinnenreiz unterworfenen Menschen, das andere Mal den der Ruhmesgier ausgesetzten König. Der reumütige König hat seine Schuld nicht zu verdecken gesucht, sondern das Bewußtsein derselben sein Leben lang tief im Busen getragen, wovon so viele seiner Lieder rührendes Zeugnis geben. — Da geschah es, bei der „Tenne von Arawna", daß David seinem verzeihenden Gotte einen Altar erbaute und an diesen das Gelöbnis knüpfte: „Dies sei das Haus des ewigen Gottes und dieser der Altar zum Ganzopfer für Israel" (זה הוא בית ה' האלדים וזה מזבח לעלה לישראל ! דהב' כ"ב א') Hier nahm der von David gewidmete und von Salomo ausgeführte היכל=Bau seinen Anfang. In diesen beiden Momenten nun, in welchen für David mit der Ruhmeshöhe, mit den קרני ראם, die Überhebungsgefahr so sehr gewachsen war, trat ihm in den Propheten Nathan und Gad der Geist der Prophetie warnend und strafend gegenüber.

Der Geist der Prophetie wird aber in den h. Schriften wiederholt allegorisch אריה=Löwe genannt.

Jeschajohu erschaut den Propheten Chabakuk, wie er mutig auf seiner Warte steht und nennt ihn „den Löwen auf der Warte" (ויקרא אריה על מצפה א' Jes. 21, 8 vgl. Raschi). — Der Prophet Amos ruft: „Brüllt der Löwe, wer wollte sich nicht fürchten? Der Herr, der Ewige redet, wer wollte nicht prophezeihen?" (אריה שאג מי לא יירא א' י' דבר מי לא ינבא ! עמוס ג'ח') — Und der Prophet Jecheskel geißelte die ihre Kraft mißbrauchende Prophetenschar, indem er ausrief: „Ihre Propheten, die in Rotten zusammenhalten, sind wie ein brüllender Löwe, der auf Raub ausgeht." (Jech. 22, 25. קשר נביאיה בתוכה כארי וגו').

Der Löwe auf der Warte — König David hatte ihn vernommen und war von Schrecken erfaßt worden, denn Schreckliches ward ihm verkündet. Höher und gewaltiger als Reëm ist der Löwe, den Gott auf seine Warte gestellt, daß er den Machthabern der Erde Seinen Spruch entgegendonnere.

David vernahm den Spruch, und er beugte sich ihm und

betete: „Herr! Schütze mich vor dem Löwen, wie Du mich vom Horne Reëms errettet hast!"

Wir begreifen es nun, daß der Psalmist sich frei zu machen sucht von der großen, fürchterlichen Last, die im prophetisch erschauten Verhängnis seines Volkes seine Seele niederdrückt. Wir begreifen es, daß der Ausblick in des Volkes Zukunft und der Einblick in das Selbsterlebte dem König das Gebet erpressen: הושיעני מפי אריה. —

23) אספרה Welcher Umschlag in der Stimmung! Der Sänger hat sich frei gemacht von der Empfindung des persönlich erlittenen und des seinem Volke bevorstehenden Geschickes und hat den Moment vor Augen, da der von ihm so innig angerufene Helfer in der Not geholfen haben wird. An diesem Moment ergötzt sich die hoffende Seele des Königs und will er die Seele des Volkes erheben. Als Bruder unter Brüdern verkündet der König den Namen Gottes, bis der enge Bruderkreis (לאחי) sich zur Versammlung (קהל) erweitert.

24—29) יראי — כי — מאתך — יאכלו — יזכרו — כי Die Versammlung besteht zunächst aus כל זרע ישראל, aus der ganzen Nachkommenschaft Israels, die von den Familienhäusern Jakobs, כל זרע יעקב, ausgehend zu זרע ישראל, zur Nation geworden und als solche ihre Grundelemente, יראי ה', nicht verleugnet. So wächst der für den Aufruf des den Gottesnamen dankbar feiernden Königs empfängliche Kreis immer mehr an, bis er zum קהל רב wird (V. 26) und bis alle Enden der Erde und alle Völkerfamilien in die Feier jubelnd einstimmen כל אפסי ארץ — כל משפחות גוים (V. 28) כי לה' המלוכה ומושל בגוים In dieser Verbindung der Liebe und Strenge im göttlichen Walten zu einer erhabenen Einheit gipfelt die Gotteserkenntnis der Menschheit, die das Endziel aller Entwicklung ist.

30) אכלו Vom Großen, Ganzen des alle Weltenden umfassenden Alls geht das Psalmwort zum Einzelnen, bis zum tief gebeugten Unglücklichen, über. Während der Mensch sich vor Gott zur Erde beugt wächst die Menschenhoheit in ihm. In der Gotteshuldigung belebt sich das Gemüt, das eine edle Lebensregung kaum mehr gekannt[1]).

---

[1]) דשנו von דשן=Fettigkeit ist wohl Objekt im Satze, vgl. Sachs „Psalmen" Note z. St.

31) זרע Indem der Psalmist zum Abschlusse dieses wichtigen Psalmliedes kommt, setzt er die Summe hin, die sich aus all den die Gottesherrschaft auf Erden herbeiführenden Faktoren ergibt. — Alles ist Samen für die Zukunft, in der ein neues Geschlecht Gott angehören und die Gottestaten verkünden will. Was Israel auf seinen langen Leidensgängen erlebt und errungen und was sich den Völkern als Wahrheit aufgedrängt — es ist Aussaat für ein seine Wiedergeburt feierndes Volk. Dem עם נולד, dem neugeborenen Volke, und dazu will sich dann die ganze Menschheit zählen, verkünden sie, die יורדי עפר, die in den Staub Gesunkenen, sie kommen und verkünden Gottes liebevolles Rechtswalten, und eine neugeborene Welt vernimmt die Kunde: „Er hat es vollbracht!" כי עשה!

Kap. 23.

Allgemeines.

Die Lehre unbegrenzten Vertrauens auf Gott, den treuen Hirt, leuchtet aus jedem Vers und jedem Wort dieses Psalms heraus. Es fehlt in diesem Psalm nicht an Anklängen an die individuellen Lebensbeziehungen des Psalmisten. Die „grünende Trift" erinnert an den Zufluchtsort יער חרת und „das Tal der Todesschattten" an die Wüste זיף (Vgl. רשי z. St.). Hunger und Durst waren ja oft genug bei dem heimatlosen Flüchtling David zu Gaste. Da lernte er, der von der Herde weg an den Königshof Berufene, den „Stab und die Stütze" Gottes kennen und zu seiner Selbstbesserung und Tröstung gebrauchen. — Dennoch ist auch in diesem Psalm die Tendenz des Allgemeinen, auf den nationalen Beruf des zum König Israels Gesalbten Abzielenden nicht zu verkennen. — „Ich fürchte nichts Böses, denn Du bist bei mir" — dieser Gedanke beherrscht den Sänger und sein Lied. An der Schwelle des Totenreichs und an den Stufen des zu besteigenden Thrones — derselbe Gedanke und dasselbe Gefühl der Sicherheit in Gott. — In V. 5 und 6 wird dieses Vertrauen motiviert: „Hast Du ja mein Haupt mit Oel gesalbt — mein Becher hat Überfluß" — und daran die Bitte um Güte und Huld für's ganze Leben, für ein Leben im Hause Gottes geknüpft. — Nicht umsonst hat ein vielverbreiteter schöner Brauch diesen Psalm zum Tischlied gemacht, mit dem der fromme Israelsohn sein Mahl einleitet, und mit dem er sich als Pflegling des gütigen Hirten bekennt, der seine Getreuen nicht

darben läßt. Nach einem sinnigen Berichte unserer Midraschweisen hatte unser König David in seinem Palaste ein besonderes Kämmerlein, darin bewahrte er den Hirtenstab und die Hirtentasche auf, die in seiner Jünglingszeit seine Ausrüstung bildeten. Der Anblick dieser Gerätschaften sollte ihn, den König, in seiner Glanzzeit vor Hochmut bewahren. Gar oft mochte wohl der König, wenn die Krone schwer auf seinem Haupte lastete, aus dem Thronsaal in dies Hirtenkämmerlein flüchten, um sich da die Kraft zur bescheidenen Ergebung und den Frohsinn zu erneutem Streben und, wenn's sein mußte, zu mutigem Kampf zu holen. — Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, daß zu diesem Hirtengerät auch die Hirtenflöte gehörte, und daß in dieser manch reizendes, Herz und Seele erfrischendes Hirtenlied schlummerte, das der König von Zeit zu Zeit, wenn er sich auf die geliebten Weideplätze hin versetzte, zu wecken verstand. Nun, ein solches Lied scheint auch unser Psalm zu sein. Wenigstens hat das hohe Königswort in diesem Psalm vom Hirtenlied den rührend einfachen, kindlichen Ton geborgt.

Einzelnes:

1) מזמור Gott mein Hirt! ה׳רעי. -- Schön hat das Midraschwort diesen Ausruf illustriert: David soll der Hirt Israels sein, wie es heißt II. Sam. 5.: Du sollst mein Volk Israel weiden! Und wer ist der Hirt Davids? Der Allheilige g. s. E. wie es heißt: Gott ist mein Hirt, ich werde keinen Mangel leiden![1]) R. Jose, Sohn Chanina's bemerkt ferner: Der Hirtenstand ist sonst der am wenigsten geachtete, denn der Hirt geht den ganzen Tag mit seinem Stab und seiner Tasche umher. Dennoch nennt David den Allheiligen g. s. E. „Hirt". David sagte sich aber: von den Alten will ich lernen, Jakob nannte Ihn 'ית „Hirt", wie es heißt (I. M. 48): „Der Gott, der mich geweidet hat . . ."; so will auch ich Ihn den Hirt nennen, wie es heißt: Gott mein Hirt, ich werde nicht Mangel leiden! (Ps. 23)[2]). David, der Gründer, des jüdischen Königshauses

---

[1]) ה׳ רעי דוד רעה של ישראל (ש״ב ה׳) אתה תרעה את עמי ישראל , ומי הוא רועה של דוד הקב״ה שנא׳ ה׳ רעי לא אחסר (ב״ר פנ״ט).

[2]) אר יוסי בר חנינא את מוצא שאין אומנות בזויה מן הרועה שכל היום הולך במקלו ובתרמילו ודוד קורא להקב״ה רועה, אלא אמר דוד מזקנים אתבונן יעקב קראלו רועה שנא׳ (בראש ׳ה מח) האלדים הרועה אותי וגו׳ אף אני קורא אותו רועה שנא׳ ה׳ רעי לא אחסר (מ״ שוח״ט).

hat es von Jakob, dem Gründer des jüdischen Familienhauses, gelernt das Haus und sich selbst in die Hut des Weltenhirten zu stellen.

2) בנאות Wie Gott mein treuer Hirt ist, so verleiht er mir die Eigenschaften eines treuen Volkshirten. Er läßt mich auf grüner Aue lagern und zu stillen Gewässern hin leiten. An מי מנחות findet auch der von Gott berufene Hirt seine Seelenruhe. So sind Hirt und Herde wohlgeborgen.

3) נפשי Daß es sich diesem Hirten nicht bloß um den üppigen Weideplatz für den Körper handelt, zeigt dieses נפשי ישובב, das an das תורת ה׳ תמימה משיבת נפש erinnert und damit der Seele die angemessene, heilsame Kost zuweist. במעגלי צדק will nicht nur sagen, daß die Bahn des Rechtes und der Billigkeit über geebnetes Berg- und Hügelland und gerade gelegte Krümmen dahinführt; es sagt auch, daß diese Bahn eine Kreisbahn (עגל) ist, die alle Lebensverhältnisse und Daseinsfragen in ihr in sich selbst geschlossenes Kreisrund einbezieht. — ינחני במעגליצדק למען שמו sagt uns aber noch ferner, daß der Gottesname der Mittelpunkt all der Kreise sei, innerhalb welcher alles, was die Menschheit auf Erden nach Recht und Billigkeit erstreben soll, seine möglichste Vollendung erreicht.

4) גם Auch Gruft und Grab unterbrechen nicht diese Kreise, deren Mittelpunkt der Name des ewigen Gottes ist. Mit dem diesseitigen Leben ist der Kreis nicht geschlossen, der des Menschen unstillbares Sehnen und in die unermeßliche Zukunft hinausgreifendes Hoffen umfaßt. Der Kreis der Lebenstage mag sich am bestimmten Grenzpunkte schließen, das Reich der Ewigkeit bleibt geöffnet, und an der Schwelle dieses Reiches weist der Gottesname auf Unsterblichkeit hin. — Darum fürchte ich nichts Böses. Bist Du ja bei mir. Ist ja Dein Stab, bald zur Drohung bald zur Stütze[1]) auf dem ganzen Erziehungsgange des Lebens mein Geleit. Dies tröstet mich, wenn im Tale der Todesschatten mich Schrecken überkommen will.

5) תערך „Du deckst und ordnest mir den Tisch angesichts meiner Bedränger". War ich ja inmitten der Bedrängnis der von Dir erkorene gesalbte König Deines Volkes.

---

[1]) הרמ״ע מפאנו ז״ל שבטך ומשענתך השבט עצמו הוא המשענת כטעם (הושע ז׳) ואני יסרתי הזקתי זרועותם. —

Auch dem Volke Israel riefen es einst die erbitterten Feinde entgegen: Ihr seid dem Wüstentode verfallen. „Kann denn Gott in der Wüste einen Tisch decken? (Ps. 78)“ היוכל אל לערוך שולחן במדבר? Und Gott hat es gekonnt. In מן und שלו wurde dem Volke reichlich Speise aufgetragen, und auch der Felsen gab sein Wasser her zur Labung. So fand der verfolgte David auch in יער הרת und מדבר זיף so viel Speise und Trank, daß er wie dem Feindesschwert so auch dem Hungertod entrann.

Und so werden Israels Galuthscharen angesichts ihrer Feinde durch Gottes wunderwirkende Gnade gespeist und am Leben erhalten. Oft von jedem menschenwürdigen Erwerbe zurückgewiesen, ist ihnen dennoch das mühsam erworbene Stück Brot beschieden, das ihnen an heiligen Festestagen zum köstlichen Manna wird, und neben dem Leidenskelch fehlt ihnen der Heilesbecher nicht, mit dem sie die erwählten Tage der Ruhe und Feier segnen, sie, die Erwählten Gottes!

דשנת בשמן ראשי כוסי רויה Du hast ja mein Haupt gesalbt — das macht meinen Becher voll, mein Herz mutig und mein Haupt erhoben. So singt unser König David, und so fühlt es ihm ganz Israel nach. Auf die höhnische Frage? היוכל אל לערוך hat Israel zu jeder Zeit, auch wenn blutige Tyrannei Triumphe feiert, die Antwort: תערוך לפני שולחן und vergißt es keinen Augenblick דשנת בשמן ראשי, daß es das Volk des ewigen Gottes sei.

6) אך טוב Es liegt ja unserem menschlichen Empfinden nahe, aus diesem "אך„ am Schlusse des Psalms die an Gott gerichtete Bitte Davids herauszuhören: Ich erkenne ja dankbaren Herzens an, daß bei allen sturm- und drangvollen Schickungen, die den größten Teil meines Lebens mir zuteil geworden, das Gute טוב, mein Gutes es war, das Du, ה׳, wolltest. Nun aber laß o Gott, das Gute ohne das stürmische Geleit, laß das טוב im lieblichen, friedlichen Geleit des חסד bei mir einkehren und für den Rest meiner Lebenstage ständig bei mir bleiben, denn ich möchte ständig in Deinem Hause weilen. (עיין אבן עזרא). Dennoch wird es gestattet sein in diesem Verse noch einen andern Gedanken ausgesprochen zu finden, der unseres Königs David nicht minder würdig und durch ein seltsam klingendes Wort angedeutet ist. Der Ausdruck ירדפוני in diesem Zusammenhange gibt nämlich zu denken. Wir hätten viel eher ימצאוני , יבאוני als "ירדפוני„ erwartet, da רדף fast nie in günstigem

Sinne gabraucht vorkommt. — Der Psalmist wollte vielleicht folgendes sagen: Ich weiß es, eine reiche Erfahrung hat es mich gelehrt, daß den harten Schickungen, die den Menschen treffen, stets Gottes Güte und Gnade beigesellt sind, um ihn, den hart Getroffenen, zu stärken und aufzurichten. Allein die harten Gottesschickungen treffen den Menschen, die Gnadenboten טוב וחסד aber treffen ihn nicht, denn in seinem Schmerze ist er ihnen nicht zugänglich, sucht er ihnen zu entfliehen. Gewiß, wenn der von Leid heimgesuchte Mensch nur auf einen Moment den Mut und die Ruhe fände, Halt zu machen im verzweifelten Laufe, so würde er die Boten der Gottesgnade in dieser und jener Form der Tröstung und Linderung dicht neben sich gewahren und so vor Verzweiflung bewahrt bleiben. Dazu gehören aber der Mut und die Ruhe des auch im schweren Leide auf Gott und seine ewige Gnade Bauenden. Um diese nun fleht der Psalmist. Deine mir nachsetzenden Boten טוב וחסד mögen mich erreichen, und ich möge den ergebenen, Gott zugewandten Sinn behalten, um sie zu sehen und mich von ihnen finden zu lassen! So möchte ich stets im Hause Gottes weilen! Du bist stets bei mir und neben dem Stab ist stets die Stütze: כי אתה עמדי. Nun, so gib, daß auch ich stets bei Dir sei!

Kap. 24.

Allgemeines:

Über die Bestimmung dieses herrlichen Psalms gehen die Meinungen der Kommentatoren auseinander.

Nach רד"ק hat König David diesen Psalm zum Geleit für die heilige Lade zur Zeit ihres Einzuges in's Allerheiligste unter König Salomo bestimmt. Der Psalm wäre entstanden nachdem David auf dem Berge Moria das Ganzopfer gebracht und ihm Gott eröffnet hatte, daß an jener Stelle von seinem Sohn שלמה das Haus Gottes erbaut werden solle. — Nach andern (darunter ר' יואל ברי"ל) hätte dieser Psalm eine mehr aktuelle Bestimmung gehabt. Er bildete nämlich die Einzugshymne für die aus dem Hause der עובד אדום eingeholte, nach der „Stadt Davids", in der Nähe des Berges Moria, gebrachte Lade Gottes. Jede dieser Auffassungen hat augenscheinlich den Zweck, dem in diesem Psalm gefeierten „Gottesberg" הר ה' eine materielle, geographische Unterlage zu geben. — Die Annahme Kimchis wird durch die ergreifende Agada unterstützt, die von König Salomo

berichtet, daß er die vierundzwanzig davidischen Lobgesänge angestimmt habe, um durch den in unserem Psalm 24 enthaltenen Zuruf פתחו שערים die Tempelpforten dazu zu „bewegen“, sich aufzutun und der Gotteslade Einlaß zu gewähren. (Vgl. מדרש שוח"ט). — Die spezielle Anwendung dieses Psalms auf die Feierlichkeit des Einzuges der h. Lade, sei es in die „Davidstadt“, sei es in den Salomonischen Tempel, hindert jedoch nicht, diesem die Grundsätze einer in der Gotteslehre wurzelnden Ethik zusammenfassenden Psalm eine allgemeine, auf die sittliche Vervollkommnung des Menschen abzielende Tendenz beizumessen. — Die Bedeutung des in diesem Psalm gebotenen ethischen Lehrgehalts erhebt sich über den Moment, und wenn dieser noch so hervorragend im nationalen Leben Israels ist. — Wir haben dies bereits bei der Besprechung des unserem Psalm sinnverwandten Psalmes 15 erkannt und werden darin noch mehr bestärkt, wenn wir die diesen Psalm von Psalm 15 unterscheidenden Merkmale ins Auge fassen.

Die Frage: „Wer darf den Berg Gottes besteigen?“ wird hier an alle Menschen von einem Mann gerichtet, der sich auf der Höhe dieses Berges befindet und den Nachstrebenden in den genannten moralischen מעלות die Granitstufen bezeichnet, die zur Höhe hinauf führen. (Vgl. das zu Psalm 15 Bemerkte). — Gottes ist die Erde, ist die Welt, sind die Menschen, darum sollen sie alle Gottes sein! Sie können es sein und immer mehr werden, denn die Welt ruht auf idealen Tiefen, wie die Erde auf Abgrundtiefen ruht, welchen sie entstiegen ist. — Über chaotischem Meeresgewässer haben sich auf Gottes Geheiß die Berge erhoben, und sie streben den Wolken zu. Meere und Ströme, die zur Zeit der Schöpfung regellos flutend das trockene Land bedeckt, schieden sich, um Wasserstraßen bildend von einander getrennte Länder und Menschen zu verbinden, und wo Finsternis über der Fläche des Abgrundes lagert, verbreitet sich auf wunderbaren Verkehrswegen der Segen des Handels und der Industrie — das Licht der Kultur! Das ist Gottes Werk!

Wo Gott wirkt und waltet kann sich eine Stätte erheben zur Gottesverehrung.

Die Erde ist dessen würdig und fähig einer solchen Stätte zur Grundlage zu dienen. Es kann einen Höhepunkt auf Erden geben, auf dem Gott dem Menschen zur Erscheinung kommt, denn Gott hat die Erde nicht verlassen. — Es kann einen Höhepunkt der

sittlichen Vollkommenheit geben, und der Mensch, von Gott gebildet und erleuchtet, kann diesen Höhepunkt anstreben, um seinem Gotte, der in der Gotteslehre sich offenbart hat und fort und fort offenbart, nahe zu kommen, und weil er es kann, darum soll er es. — Wie die greifbare Welt der Wirklichkeit sich aufgebaut und fortentwickelt nach bestimmten Gesetzen auf sicherem Fundamente, so muß auch die ungreifbare Welt der Moral sich nach fester Satzung auf sicherem Grunde erheben. —

Unser Psalm nennt die Grundsätze der moralischen Welt, sie lauten einfach genug:

Eine saubere Hand, ein lauteres Herz, kein Mißbrauch der Seele zu Nichtigem und kein Mißbrauch des Gottesnamens zum Trugschwur!

Das ist alles. Es scheint wenig zu sein. Dennoch war's und ist's Aufgabe der Menschen, Geschlecht nach Geschlecht von dem — Wenigen so viel wie möglich zu erreichen, und dennoch ist es Jakobs Ruhm, diese Satzung zu seinem Wegweiser erwählt zu haben auf dem Wege, der hinführt vor Gottes Angesicht. זהדור דורשו מבקשי פניך יעקב סלה. —

Es ertönt nun wie ein Heroldsruf: „שאו שערים ראשיכם"! Unter Vorantritt des braven Mannes mit der „unschuldvollen Hand und dem lautern Herzen" will der König der Herrlichkeit kommen. Zuerst getragen, von Ahnengeschlechtern hoch gehoben, sollen sich die Eingänge zur Welt der Ewigkeit auftun dem heldenhaft sieghaft einherschreitenden, Völker bezwingenden Gottesbekenntnis הנשאו פתחי עולם, dann tragend, nachstrebende Generationen haltend und erhebend, sollen diese Eingänge sich weiten und hoch hinauf wölben für die Huldigungshalle des von der ganzen Welt erkannten und angebeteten Gottes all der geschaffenen Heerscharen, der als König der Herrlichkeit regiert über eine herrliche Welt — שאו פתחי עולם — Mit nochmaligem סלה kommt der heilige Sang zur Ruhe, in den die den Berg Moria umschwebenden Sphären höherer Geisteswesen und die Geister eines vieltausendjährigen Märtyrertums einstimmen.

Wir stehen unter dem Eindruck einer Eidesleistung. — Es ist der Eid auf die reine Hand und das lautere Herz, auf die Hoheit der Seele und die untrügliche Wahrheit des einzigen, ewigen Gottes!

Der hiermit kurz gezeichneten Tendenz dieses Psalms entsprechend ergibt sich die Einteilung desselben von selbst. Der Inhalt verteilt sich auf die Verse: 1—2, 3—5, 6, 7—8, 9—10.

Einzelnes:

1) לדוד מזמור Auf den Unterschied zwischen לדוד מזמור und מזמור לדוד ist im Talmud (פסחים י' קמז) hingewiesen. Darnach zeigt schon die Voranstellung des Namens unseres Sängers דוד, daß er hier zu der Höhe der Begeisterung und innern Vollendung sich emporgeschwungen hat, zu derer Ersteigung er die Menschen einladet. (Vgl. unsere Besprechung des Kap. 15). — תבל = die Menschenwelt, die Gesellschaft. Das Verhältnis der Zusammengehörigkeit und des aufeinander Gestütztseins in den in einander verschlungenen Gesellschaftskreisen wird wohl durch die נסמך-Form stat. constr. des Wortes וישבי בה (übrigens nicht vereinzelt in der Bibel) angedeutet.

2) כי הוא Das Eigentumsrecht Gottes an der Natur- und Menschenwelt wird hergeleitet aus dem Entstehen dieser Welt durch Gottes schöpferisches „Werde". יסדה ist anwendbar auf die physische Welt, auf den Erdkörper, der aus Wassertiefen herausgehoben worden, um, fest gegründet, zu bestehen und, wie ein Körper von mächtigen Adern, von Meeren durchschnitten zu werden. — יכוננה bezieht sich auf die Menschenwelt in ihrem sozialen Verhältnis, das im großen durch die נהרות bewirkt und lebendig erhalten wird. In Meeren und Flüssen ימים ונהרות haben wir die Verkehrsadern des industriellen, weltverbindenden Lebens. Dieses Leben in seinem Wogen und Fluten hat einen Mittelpunkt.

3) מי יעלה Der Mittelpunkt sei der הר ה', dem alles zustrebt. Dem Walten und Wogen weltlichen Lebens gebe die heilige Stätte idealer Gottesanschauung die Weihe. — So wie der Schöpfer die Welt gegründet und zur Fortentwickelung bereitet, so hat der Mensch seine moralische Welt zu begründen, damit sie fest stehe und hoch hinauf rage über alles Gemeine, Niedrige.

4) נקי כפים Es werden die Hauptforderungen eines sittlich rechtlich hochstrebenden Menschenlebens genannt. לשוא bezeichnet den Gesamtbegriff des Nichtigen, während למרמה die einzelnen Mittel und Mittelchen kennzeichnet, die Trug und List dem in der Hauptsache Irregehenden an die Hand geben. Vielleicht ist in dem

כתיב וקרי des Wortes נפשו der Vorwurf verborgen, den der Schöpfer und Eigner der Menschenseele, ה', dem zu machen hat, der die Gott entstammte Seele zu Nichtigem mißbraucht.

5) ישא korrespondiert mit לא נשא und stellt das fortwährende Verbundensein mit Gott dar. Wer von Gott empfangen will, muß auch geben, er muß ה' seine Seele hingeben. Wer Träger der von ה' verliehenen ברכה sein will, der muß sich als Träger einer Gott erkennenden, Gott bezeugenden Seele wissen — לא נשא לשוא נפשו. — Dem generellen לשוא und dem individuellen למרמה ist der allumfassende, Ewigkeit in sich begreifende Gottesname "ה" und der richterlich speziell ins Einzelleben greifende „Gott seines Heiles", אלקי ישעו, gegenübergestellt.

6) זה דור Die also gezeichnete Gotteserkenntnis im allgemeinen und einzelnen, die keine begriffliche Scheidung zwischen ה' und אלקי ישעו zuläßt und dem streng waltenden אלקים ebenso "צדקה„-Liebesgabe zuschreibt, wie sie vom alliebenden ה' die "ברכה„ ausgehen läßt — dieses wahrhafte אחדות dieses — "זה„ ist im Geschlechte derer lebendig, die Ihn suchend erforschen, es ist dies die Trophäe Jakobs, des Familienhauses, dessen Kinder Dich, Dein Wesen, forschend suchen. In דרשו hat wieder ein קרי וכתיב, Singular und Plural mit einander mischend, die Vielheit und Besonderheit der Forschenden zu einer ungeteilten Einheit verbinden wollen. Die Wege und Mittel der Forscher mögen individuell nach Maßgabe der Kräfte auseinander gehen, ihr Ziel ist und bleibt jedoch ein gemeinsam einheitliches, und die Suchenden treffen zusammen an diesem Ziele: am הר ה'!

7) שאו Über den Unterschied zwischen והנשאו hier und ישאו in V. 9 f. unter „Allgemeines".

8) מי זה Gott die Stärke an sich עזוז וגבור und der Held im Kriege גבור מלחמה. Auch diese nach menschlicher Beurteilung als zwei Seiten eines Charakters erscheinenden Eigenschaften werden hier, da sie sich auf das Wesen Gottes beziehen, in das Einheitszeichen "זה„ gefaßt: מי זה.

9—10) מי הוא זה — שאו Der Sänger kann sich in seiner frommen Begeisterung vom großen Gedanken der Gotteshuldigung nicht trennen. Er führt ihn weiter fort und will, daß sich ihm Tür und Tor öffnen, weiter — immer weiter, bis sie im Stande, auf die sich anmeldende Frage "מי הוא זה מלך הכבוד„ dem ewigen

Gotte der Scharen dem ה' צבאות als dem מלך הכבוד — Einlaß zu geben. "ה' צבאות„ ist der aus "לה' הארץ ומלואה„ sich ergebende Name Gottes. Unter Nennung dieses Namens darf der נקי כפים ובר לבב den הר ה'-besteigen. Der aus dem Hause יעקב Tretende darf im Bewußtsein zu ישראל zu gehören, das Haus des Ewigen, "מקום קדשו„ betreten und die Lade des Gotteszeugnisses begrüßen. Sela! —

Kap. 25.

Allgemeines:

Von der Höhe, auf der das „Lehrgedicht" sich vernehmen ließ in der Weisung für den braven Mann, von der hohen Warte, auf der Israels König die in Israels Heiligtum führenden Pforten erschloß, steigen wir hinab in die Tiefe, aus der ein einsames, banges, zu starkem Hoffen sich sammelndes Herz emporschmachtet zum sicher helfenden Gotte. Wir steigen vom „Gottesberg" zum Tale nieder. — Es ist das Herz des Gottessängers, das sich öffnet dem Lichtstrahl göttlicher Liebe und Gnade, nach dem es sich so unaussprechlich sehnt. — Von diesem Lichtstrahl berührt, werden die intimen Herzensangelegenheiten des nunmehr im reifen Menschenalter stehenden Königs sichtbar, denn der Strahl fällt auf die Tage der Jugend, auf die lockenden Irrwege, die den Jüngling gelockt, und auf die wegweisenden Meilenzeiger, die ihn gewarnt und auf den rechten Weg gebracht. — Irrungen früherer Jahre haben sich in den Herzensfalten des sieg- und sanggekrönten reifen Mannes verborgen, der auf der Höhe seiner Zeit, auf der Warte seines Volkes und vor — dem eigenen strengen Gewissenstribunal steht. Da öffnen sich die Falten dem Licht. Auch hier tun sich Pforten auf, um dem „König der Herrlichkeit" Einlaß zu geben. Vor dieser Herrlichkeit des Gottes der Scharen erblaßt die ganze Menschenherrlichkeit, und die scheuen Bewohner des Herzens schrecken auf und suchen sich im Dunkel zu bergen, enthüllen sich aber dabei immer mehr im unerbittlichen Lichte. — Hierin, in diesem steten Sichfliehen und steten Sichfinden, liegt der unbeschreibliche Reiz, der uns in diesem Psalm anspricht.

Der Psalm beginnt mit einer traulichen, zwischen David und seinem Gotte gehaltenen Zwiesprache und schließt mit der lauten Fürsprache des Königs für sein Volk Israel. Zwischen Beginn

und Schluß wechselt scheinbar recht oft Charakter und Ton des Psalms zwischen dieser tief innerlichen Traulichkeit und der lauten Öffentlichkeit. Bald folgen wir der in sich selbst blickenden Seele in ihren in ganz persönlichen Momenten versunkenen Betrachtungen: und bald vernehmen wir den Sitten- und Glaubenslehrer, wie er von allem Persönlichen absehend, seine Lehre vom hohen Weltkatheder herab vorträgt.

Es sei zur Erhärtung des Gesagten hingewiesen einerseits auf die Verse: 1, 2, 4—7, 11, 15—21 und anderseits auf die Verse, 3, 8—10, 12—14, 22. —

Es ist, als ob der Psalmist jedesmal in seine eigenen Herzenstiefen niedertauchte, die Perlen von da unten heraufholte, um sie, nachdem sie von allem Schlamm gereinigt, im hellen Licht vor aller Welt glänzen zu lassen. —

Es ist kein Widerspruch im Gedanken- und Gefühlsgange des Psalms. — David kehrt eben zum Menschen David zurück und kommt als König David wieder. Die Perlen, die seine Krone zieren, sind echt, sie stammen aus den Tiefen des edelsten Menschengefühls. —

Wenn wir nun gerade in diesem Tausch und Wechsel, in dieser reizenden Mischung von Innerlichkeit und Allgemeinheit die Tendenz unseres Psalms erblicken, so wird es schwer hier durch strenges Disponieren und Teilen eine — Entmischung vorzunehmen. Höchstens könnten wir in V. 15 einen Wendepunkt gelten lassen, der die Selbstbetrachtung aus der Jugendzeit in die Zeit des reifen Mannesalters hinüberführt und den vielgeprüften und durch bestandene Kämpfe in seinem Gottvertrauen gefesteten Mann allen Feinden zum Trotz seinen Standort behaupten läßt. Der letzte Vers 22 macht wie später die beiden letzten Verse in Ps. 130 die Wirkung einer p l ö t z l i c h e n Offenbarung: Was ich als Mensch empfunden und erdulden, was ich als König gehalten und erstritten und was ich aus tiefbewegter Brust hinaus gesungen, es gilt dir, Volk Israel, dir mein Kampf, dir mein Gebet, höre es o Gott, bewahre es o Israel!

Einzelnes:

1) לדוד Wie eine Anwendung der im vorhergehenden Psalm 24, 4 gegebenen Lehre: אשר לא נשא לשוא נפשו erscheint hier an

der Spitze unseres Psalms der wie ein Schwur klingende Vorsatz: !אליך ה׳ נפשי אשא „Zu Dir, ewiger Gott, erhebe ich meine Seele!" Die ganze volle Hingebung, das bis in den Tod ausdauernde Hinstreben der Seele zu Gott — die wahre מסירת הנפש ist hierin enthalten. Ersehnt ja der in der Hitze des Tages arbeitende Sklave den Schatten, und der Mietling erhofft seinen Lohn. Ich ersehne Dich. Ich erhoffe Dich.

Das Thorawort (V. B. M. 24) befiehlt: „Am selben Tage sollst du dem Taglöhner seinen Lohn geben . . . und ihm zu trägt er seine Seele . . ." Wie nun erst trage ich Dir meine Seele zu, die an Dich geknüpft ist! (מדרש שוה״ט). Bist Du ja der treue Hüter, dem ich allabendlich meine Seele zur Aufbewahrung gebe und von dem ich jeden Morgen die Seele erfrischt, verjüngt, aufs neue zurück erhalte — „neu Morgen für Morgen — so groß ist Deine Treue" (Echa 3)[1]. — Nach dem glaubwürdigen Zeugnisse alter und neuerer Autoren bildete dieser erste Vers unseres Psalms in vielen Ländern der Diaspora die Einleitung zum תחנון-Gebete (besonders wie es scheint bei der תפלת מנחה)[2]. Der Vers wurde zur stehenden Form für die willige Bereiterklärung der Seelenopferung.

2) אלקי בך Schon um des festen Vertrauens willen, das mich bei allen meinen Verfehlungen nicht verlassen, laß mich nicht zu Schanden werden, damit meine Feinde aus Prinzip (אויבי) nicht Recht behalten und meiner Täuschung sich freuen. — Meine Feinde werden mein Unterliegen nicht der Gottesbestimmung, sondern ihrer eigenen Menschenmacht zuschreiben und damit den Glauben an eine Vorsehung angesichts der Welt vernichten. Sprach's ja unser Psalmist auch in Ps. 13, 4—5 aus: „Schau herab! Erhöre mich! ach Ewiger!

---

[1]) מדרש שרה״ט

[2]) ואמאי סדורא דא (דהיינו מזמור כ״ה המסודר ע״פ א״ב הוין מאות וי״ו) למנפל על אנפין וכו׳ (זהר סדר במדבר והובא בספר המוסר למהכ״י כלין ז״ל: כתב הקדוש רשב״י ז״ל ע״ה שראוי לאדם לכוין ולומר אליך ה׳ נפשי אשא במנחה במתנה גמורה וכו׳) והאבן יחייא ז״ל כתב: המזמור הלז אמרו דוד בעת תשובתו על חטאין וכו׳ ולכן הוא נאות מנהג גלות ירושלם אשר בספרד האומרים אותו בכל יום בנפילת אפים אליך וגו׳ ר״ל בהיותך ה׳ בעל הרחמים אליך נפשי אשא ואתנה במנחה ובמתנה גמורה עכ״ל (עיין בית המדרש ובית הכנסת בס׳ מקדש מעט על תהלים ועיין באבודרהם)

mein Gott! daß ich des Todes nicht entschlafe. Sonst spricht mein Feind: Den überwand ich! frohlocken Widersacher über meinen Fall."

3) גם כל Mein Sieg ist der Sieg aller, die Dich erhoffen. Die Augen des Volkes sind auf mich gerichtet. Erhörst Du mich, so fühlt sich das Volk, mit dem ich eins bin, Deiner Erhörung sicher[1].

קויך von קוה, bedeutet den Faden der Hoffnung, der uns und unsere Gegenwart mit dem Endpunkt aller Zukunft, das ist mit Gott, in Verbindung setzt (קו , תקוה=Schnur).

Nicht ein Hoffen und Harren in's Leere hinaus. Verständnisinnig holt der König das Wort der Hoffnung und den Seufzer des Gebetes aus dem Herzen seines Volkes und pflanzt es fort bis ans Ziel. Treu ergeben sucht des Volkes Blick die Zeichen von Gott erhaltener Gewährung im Blicke seines Vertrauensmannes. — Die Treulosen בוגדים, die keinen Gott über, und keinen Träger des Vertrauens unter sich anerkennen, weil sie die Lehre und die beseligende Kraft des Vertrauens nicht kennen, sie sind auf sich selbst angewiesen und verfallen, wenn sie aus sich selbst heraus treten, in's bodenlos leere Nichts, das mit ריקם bezeichnet und ihnen zur Schande werden muß. —

4) דרכיך Weg und Pfad, Wissen und Lernen folgen hier einander ergänzend in דרכיך — ארחותיך , הודיעני — למדני. Zum großen, den Ausgangs- und Zielpunkt des ganzen Geschichtslebens verbindenden Weg- דרך der Gotteswaltung führen Einzelpfade, die so zahlreich und mannigfach sind wie die aus Erziehung und Bildung herauswachsenden Menschencharaktere. Weiß ich es und ist mein Denken und Empfinden von dem Bewußtsein beherrscht, daß es Gottes Wege sind, auf welchen sich das Geschichtsleben seiner Bestimmung zu bewegt, so wird es meine Hauptsorge sein, diese Wege zu erkunden, sie nicht zu verfehlen und meinen eigenen Tätigkeitskreis so zu gestalten, daß mir der Pfad ארח aus diesem Kreise zu Gottes

---

[1]) ר' פנחס אמר אמר דוד רבש"ע בשעה שאני עומד בתפלה לפניך אל תהי תפלתי מאוסה לפניך מפני שעיניהם של ישראל תלויות בי ועיני תלויות בך ואלו שמעת תפלתי כאלו שמעת תפלתם וכן אתה מוצא בתענית צבור בשעה שהצבור מתענין ש"ץ יורד לפני התיבה ועיניהם של צבור תלויות בו והוא עיניו להקב"ה והוא שומע תפלתם , לכך נאמר גם כל קויך לא יבושו ומי יבושו הבוגדים ריקם : (מדרש שוח"ט)

Wegen hin offen und gebahnt bleibe: „Laß Du, o Gott, mich Deine Wege wissen und lehre mich Deine Pfade"!

5) הדריכני Mein Wandel sei ein stetiger, einheitlicher wie Deine Wahrheit stetig und einheitlich immer dieselbe ist. So lehre mich, denn Wahrheit ist die beste und würdigste Lehrmeisterin.

Das ולמדני in diesem Verse steht hier in seiner Bedeutung als Übungslehre[1]). Das fortwährende Üben der Wahrhaftigkeit führt zur Erkenntnis der Wahrheit, wie umgekehrt die erkannte Wahrheit die wahrhafte Tat zur Folge hat.

Die beiden Seiten der Erziehung zum Wahren, Großen und Gottgefälligen sind in diesen beiden sich ergänzenden Versen enthalten und zum Schlusse mit כי אתה אלקי ישעי וגו' begründet.

6) זכר Von Uranbeginn des Weltendaseins und vom Anbeginn meines eigenen Daseins waren Deine רחמים וחסדים die Vorbedingungen des Daseins. Dieser gedenke השם!

7) חטאות נעורי So gedenkst Du in deinem ewigen רחמים וחסד der vergänglich nichtigen Momente meiner jugendlichen Verfehlungen nicht. Der Gegensatz des Ewigen zum Vergänglichen wird durch כחסדך זכר לי אתה besonders hervorgehoben.

8, 8, 10) כל ארחות — ידרך — טוב In diesen Versen werden die in V. 4—5 gebrauchten Bezeichnungen: — הודיעני — ארח — דרך למדני — הדריכני näher beleuchtet und in ihrer Anwendung auf den Irrenden, Flehenden und Umkehrenden gezeigt. Dabei erweitert sich der Kreis der Betrachtung und in das anfangs persönliche Verhältnis des Sängers zur Gottesgnade wird die ganze Menschheit hineinbezogen.

Sehr sinnig haben die Weisen des Talmud in diesem על כן יורה חטאים בדרך einen Hinweis gefunden auf den sein ihm vom Gesetze bestimmtes Asyl aufsuchenden „Mörder aus Versehen". Dieses Gesetz über den רוצח בשגגה und das עיר מקלט, das sich von der in manchen Ländern herrschenden Blutrache (Vendetta) himmelhoch unterscheidet, stellt in ganz ausgezeichneter Weise den Ausgleich dar zwischen der vorsorgenden Güte und der strengen Mahnung, zwischen Liebe und Recht, zwischen טוב und ישר, wie ihn die Thoraweisheit

---

[1]) הראב"ע ז"ל: והפסוק נכבד והטעם שיבקש שיעורהו השם בדרך האמת עד ירגיל וזה הטעם ולמדני כמו למוד מדבר (ירמי' ב') בעגל לא לומד (שבל"א).

zur Rettung des Unschuldigen und zur Hintanhaltung fahrlässiger Tötung geschaffen hat. — Den ohne seine Schuld zum Mörder gewordenen Flüchtling=גולה und den von hitziger Herzenswallung zur Rache getriebenen Bluteinlöser=גואל הדם hält das göttliche Thoragesetz an festem Zügel, damit die Leidenschaft, auch die berechtigte Leidenschaft, gebändigt und das Meschenleben geschützt werde. Diese in der Verbindung von טוב und ישר liegende Versöhnung ist geeignet den Sünder mit seinem Gotte, mit der Menschengesellschaft und mit sich selbst auszusöhnen und ihn, der Gefahr läuft sich selbst zu verlieren, auf seiner Lebensflucht einen Weg zur Umkehr und eine Asylstätte zur Einkehr finden zu lassen[1]).

Wirkt nun dieser große göttliche Sühngedanke aufrichtend und rettend auf den wegverlorenen Irrenden, so enthält er zugleich die ernste Mahnung an jeden sich Überhebenden, der sich vor menschlicher Irrung sicher glauben möchte: „Glaube nicht an dich selbst und an deine Sündenreinheit bis zu deinem Todestage!“ „Sei bescheiden, denn streng urteilt die Gerechtigkeit, und nur die auf Gottes Lehre achten finden seinen Weg!“ ידרך ענוים במשפט וילמד ענוים דרכו. — Hieraus ergibt sich die Lehre, daß im Wesen Gottes und in seiner Waltung auf Erden kein Zwiespalt bestehen kann nach Maßgabe von Liebe und Wahrheit. כל ארחות ה׳ חסד ואמת Es kommt nur darauf an, daß die Menschen sich ihre Anschauung von Gottes Gnadenspende und Rechtswirken nicht nach von einander getrennten Maßstäben einseitig gestalten, und daß sie nicht in einem schwärmerischen Hinschmachten nach dem Liebesbunde des himmlischen Vaters der ernsten Zeugen vergessen, die der ewige Richter und Gesetzgeber zu Hütern dieses Bundes bestimmt hat — לנצרי בריתו ועדתיו.

11) למען An diesen die Gegensätze ausgleichenden, Versöhnung ausdrückenden Namen Gottes appelliert der fromme, sich selbst zur

---

[1]) טוב וישר ה׳ על כן שהוא מורה חטאים בדדך שיעשו תשובה ד״א : למה טוב שהוא ישר ולמה ישר שהוא טוב שהוא מורה דרך לשבים שנתן לרצחנים ערי מקלט רבי אבין אמר על כל מיל ומיל הי׳ עומד בורגן ועל כל בורגן צלם והית׳ ידו עקומה ומראה להיכן ערי מקלט הוי על כן יורה חטאים בדרך וכו׳ תניא ראב״י אומר וכו׳ אם לרצחנים עשה שביל ודרך שיברחו וינצלו לצדיקים ע״א״כ״ו ידרך ענוים במשפט (מכות פ״ב וירושלמי שם).

Reue und Rückkehr ermahnende König. — Ob nun das כי רב הוא sich auf שמך oder auf עוני bezieht, es sagt jedenfalls: Ist mein Vergehen groß, so ist ja Dein Name ״סולח״ noch größer. Möge die Größe Deines Namens sich an mir, dem Schuldigen, bewähren. Ob — wie einige Erklärer meinen — mit dieser großen Schuld auf die Verfehlung mit בת שבע hingedeutet wird? Wir können dies ahnen, wenn auch nicht behaupten. (Vgl. רד״ק und ראב״ע).

12, 13, 14) מי האיש — נפשו — סוד ה׳ ליראיו Von sich selbst und seiner durch Gottes Verzeihung abgeschlossenen Lebensrechnung וסלחת לעוני geht der Psalmist in's Allgemeine, dessen Vertreter mit זה האיש bezeichnet und gewürdigt wird, und vom Einzelnen geht er zur Gesamtheit ״יראיו״ über. Ihnen wird das Fazit der Abrechnung vorgelegt, die die Seele Davids angesichts Gottes mit sich selbst gehalten. Wer nur ירא ה׳ sein will, den lehrt Gott, wie er es sein soll, und sein Leben wird dennoch eine Widmung seines freien Willens bleiben יבחר.

Die Erwerbung edlen Seelengutes schließt nicht aus, daß die Nachkommen Erdengüter erben. — Was uns der Psalmist in V. 10 als festen Grundsatz hingestellt hat כל ארחות ה׳ חסד ואמת לנצרי בריתו ועדותו wird hier an den יראים demonstriert. Der Schatz der Gottesfurcht liegt wie ein Gottesgeheimnis im Innersten der יראים verwahrt. Durch das Tatenleben im Geiste von תורה ומצוה enthüllt sich סוד ה׳ immer mehr und deutlicher dem ירא ה׳ selbst und der Welt. In der praktischen Ausübung der Gottesgebote treten die ״עדות״, die Zeugen eines von Gott erfüllten Schaffens zu Tage und bekunden die Stärke des Bundes, der unser Können und Wollen mit Gott verbindet. — Das sich herauslebende Gottesgeheimnis bezweckt die Bekundung des Gottesbundes: בריתו להודיעם. So erweisen sich die יראי ה׳ als נצרי בריתו ועדותיו und die Pfade Gottes als חסד ואמת!

15) עיני So sind meine Blicke stets ה׳ zugewandt. Ich habe stets das in mich gelegte Geheimnis zu erspähen und kann es nur durch diesen Aufblick enträtseln. Was ich soll und was ich nicht soll leuchtet mir bei diesem Aufblick in den Schriften der ewigen Gottesweisheit entgegen. „Weisheit ist: Gottesfurcht, und wahre Vernunft: vom Bösen weichen."

Dies hat auch איוב als die dem Menschen von Gott gewordene Lehre vernommen:

ויאמר לאדם הן יראת אד׳ היא חכמה וסור מרע בינה (איוב כ״ח , כ״ח) Nun, עיני תמיד אל ה׳ entspricht יראת אד׳ und כי הוא יוציא מרשת רגלי dem סור מרע. So ergänzen sich חכמה und בינה — die Schätze des סוד ה׳!

16) פנה אלי Mein Blick sucht Dich. Doch kann ich Dich nur dann finden, wenn Du Dich mir zuwendest und mir und meinem Streben gnädig bist. — Ohne Dich bin und bleibe ich יחיד der Vereinsamte, und ohne Deine Gnade bin und bleibe ich עני, der Arme, und wenn auch Heere mich umgeben und Gold und Silber meine Schatzkammer füllen. (Vgl. רד״ק).

17) צרות Es stehen sich die Begriffe צרה und רחב gegensätzlich gegenüber. All das, was beengend und bedrängend mein Herz einnimmt, macht sich breit. Ich bin von Gegensätzen, von einander feindlichen Gewalten (צר = Feind) durchwühlt. Das schafft mir meine stetigen Notlagen — מצוקותי — aus denen ich nicht heraus kann. Führe Du mich heraus!

18, 19) ראה עניי — ראה איבי Dieses zweimalige „ראה" verschafft uns Einsicht in die ganze innere Herzensbedrängnis, aus der heraus unser König betet. עניי ועמלי bezeichnet das Bemühen dem eigenen Gewissen Rede zu stehen. — Wir wissen es ja: Es ist eine Verfehlung, die auf das gebeugte Gemüt des Königs drückt und bei allen Rechts- und Trostesgründen nicht ganz aufhört, dem König jedes Leid zu verdoppeln und jede Freude zu trüben. Es bezeichnet schon eine Errungenschaft des strengen Selbstrichters, daß er die eine Verfehlung verallgemeinert und sich verzeihungsbedürftig in die Reihe sündhafter Menschen stellt. In שא לכל חטאותי liegt neben der Selbstanklage eine Entlastung. — Vergib allen meinen Sünden! Sie sind ja zahlreich genug und ich bin ihrer voll (wie ja auch das Wort חטאותי so voll geschrieben ist). Doch sind es Sünden — wie sie ja die Menschen begehen — und es ist nicht die eine mir so furchtbare Sünde, vor deren Selbstbezichtigung ich mich wahre. ראה — das sieh, o Gott!

Und nochmals „ראה" Sieh wie meine Feinde so viel und so groß sind, die grundsätzlichen Feinde „איבי" und wie sie persönlichen Haß gegen mich schüren, Haß, der Unrecht seinen Vater und Gewalt seine Mutter nennt — ושנאת חמס שנאוני. — Mit Unrecht zeihen sie mich der großen Schuld, der ich, so sehr ich gefehlt und so reumütig ich mich sonst als Sünder bekenne, mich mit aller Kraft

der Seele erwehre. Das tut der „Gewalt=Haß" der sich den prinzipiellen Feinden als willkommenes Mittel darbietet.

20) שמרה Hüte meine Seele und rette mich. — Hiermit kehrt der Psalmist zu seinem Ausgangspunkte zurück. שמרה נפשי erinnert an אל אבוש כי חסיתי בך in V. 1, אליך ה׳ נפשי אשא an ראה איבי dem אלקי בך בטחתי אל אבושה in V. 2, wie das אל יעלצו אויבי לי (V. 2) entspricht. — חסיתי, von חסה, ist das augenblickliche Schutzsuchen vor den seitens der hier vorausgestellten „איבי" drohenden Gefahren, denen der Ausruf הצילני gegolten. בטחתי (in V. 2) ist die absolute Vertrauenssicherheit, mit der der Betende dem dort folgenden „אל יעלצו אויבי לי" entgegensieht.

21) ויושר — תם — Dem גם כל קויך לא יבשו in V. 3 entspricht hier das כי קויתיך. — Wir sehen deutlich, der Psalmist hat den Faden (קו) festgehalten, der ihn und sein Lebensgeschick an seinen ihn schützenden Gott knüpft. תם — וישר sind ihm die zu seinem Schutze entsandten Engel, die in der eigenen Brust wohnen. Ebenso knüpft auch äußerlich der Psalm an seinem Ende an den Anfang an, um in diesem קויתיך — קויך den Faden der Einheit, die Harmonieen des Gedankenganges auch äußerlich darzustellen.

22) פדה Wir haben oben in V. 3 darzutun versucht, wie der Psalmist mit „גם כל קויך" aus sich heraustretend seine Sache zur Sache des Volkes und der Menschheit macht. „Mein Sieg ist der Sieg aller, die Dich erhoffen." Ebenso schließt sich hier dem „קויתיך" das Gebet für ganz ישראל an, und zwar für das Israel — את ישראל —, dessen Geschickesgang und sittliche Erstarkung im Bisherigen unvermerkt zugleich mit der Entwickelung des Psalmisten von innen heraus und unter dem stets wachen Auge Gottes gezeichnet werden. —

Erlöse, Gott, das Israel aus allen seinen Nöten! — Es hält gar leicht, die in diesem Psalm erwähnten oder angedeuteten „צרות" des Königs David im Wechselgeschicke seines Volkes Israel inmitten der Völker wiederzufinden. Da fehlt es nicht an אויבים, die mit שנאת חמס bitter hassen. Ihnen genügt es nicht, daß Israels Söhne und Töchter wie andere Menschen auch sühnebedürftige Sünder und Sünderinnen seien; nein, Israel, dem erwählten Gottesvolke, werden ganz besondere Kapitalverbrechen angedichtet, und wenn diese auch dem ganzen Wesen, der Lehre und Tradition dieses Volkes zuwider und der Menschennatur zur Schande sind.

Ganz spezielle Sünden müssen es sein, die dem jüdischen Stamme als solchem anhaften sollen, und die Judenhasser waren zu allen Zeiten bemüht, solche Spezialitäten zu erfinden. — Wir verstehen den plötzlichen Übergang des Psalms von der Person Davids zu seinem Volke und den in die Diaspora hineintönenden Seufzer: Erlöse, Gott, dieses Israel aus all seinen Nöten!

Kap. 26.

Allgemeines.

Aus dem Inhalt des Psalms ist nicht festzustellen welche Phase im wechselvollen Geschickesgange des Psalmisten diesem seinem Gesange zum Ausgangspunkte und geschichtlichen Hintergrunde gedient habe. Es bleibt namentlich unaufgeklärt, ob die Entstehung des Psalms aus der Zeit der fluchtweisen Exilierung des Gottesgesalbten aus seiner Hauptstadt und seinem Lande oder aus der Zeit datiert, als er in Jeruscholaim residierend sich der innern Feinde und Verleumder zu erwehren hatte. Letzteres angenommen, bleibt es noch immer zweifelhaft, ob das in diesem Psalm enthaltene Gebet und Bekenntnis vor oder nach dem Uria und Bathseba betreffenden Ereignisse sich der Brust des Sängers entrungen habe. Spuren dieses im Leben und in der Gemütsstimmung des Königs einen Wendepunkt bildenden Ereignisses lassen sich in unserem Psalm nicht deutlich nachweisen. — Sollen und dürfen wir indessen von der in diesem Psalm sich kundgebenden Gehobenheit des Selbstbewußtseins des Königs schließen, so stehen wir in diesem Psalm in der Zeit vor Bathseba, wenn auch an der Schwelle derselben. — Diese Auffassung hatte auch der Talmud von dem historischen Boden, auf dem unser Psalm erwachsen ist. (s. Sanhedrin 107). —

An Feinden, innern und äußern, hat es unserem König David nicht gefehlt, und die Ränkesucht hat es nicht unterlassen zwischen die innern und äußern Feinde ihre Fäden hin und her zu spinnen. Daß also der König sich in seinen Ergüssen mit den Feinden auseinandersetzt, ja oft mit ihnen scharf Abrechnung hält — das wirft noch kein Licht weder auf die Zeit, wann, noch auf den Ort, wo er dies getan.

Dennoch möchten wir eher annehmen, daß in unserem Psalm mit den Bezeichnungen — מתי שוא — חטאים — אנשי דמים — נעלמים — קהל מרעים die innern Feinde bedacht sind. Auch die

in diesem Psalm so mächtig durchbrechende Sehnsucht nach dem Mikdasch, nach dem מזבח und nach den מקהלים kann uns als Zeichen dafür gelten, daß der König, als er diesmal in die Saiten griff, sich innerhalb der Mauern Jeruscholaims befunden habe.

Die Selbstbeurteilung und das Verlangen das angesichts der übelwollenden, frevelmütigen Gegner gebildete Selbsturteil von השם, dem ewigen Richter, bestätigt zu wissen — können wir füglich als die Haupttendenz unseres Psalms betrachten: „Ich wandelte in meiner Einfalt“ und „ich will in meiner Einfalt wandeln“ (V. 1 und V. 11).

כי אני בתמי הלכתי — ואני בתמי אלך ist Anfang und Schluß des Psalms.

Einzelnes.

1) לדוד שפטני Richte mich, o Gott!

Es sind nicht Schleichwege, die ich mit List zum Throne hinauf verfolge. In meiner Einfalt wandelte ich, zog ich hinter der Herde meines Vaters her. Du hast mich aus der unscheinbaren Einfalt herausgezogen. Du ergriffest mich. Du wirst mich halten. Ich halte fest, vertrauenssicher, an Dir. Ich wanke nicht!

Der scheinbare Widerspruch (מדרש שוח״ט) zwischen dem שפטני in unserem Verse und dem ואל תבא במשפט את עבדך „und nicht geh' in's Gericht mit Deinem Knechte, denn nicht gerechtfertigt ist vor Deinem Antlitze, was lebt“ in Psalm 143. Vers 2, löst sich wohl, wenn wir folgenden Situationsunterschied annehmen. In unserem Psalme verlangt der König sein Recht den Widersachern gegenüber. Vor dem Gottestribunal möge es entschieden werden, auf wessen Seite das Recht ist, ob auf der Seite jener Ränkeschmiede, die ihre verräterische Blutarbeit bald im Geheimen bald öffentlich verrichten, oder auf der Seite Davids, der sich wohl nicht frei von Sünde, aber frei von niedriger, zweideutiger Gemeinheit weiß und demütig vor seinem Gotte fleht, daß Er ihm seine Herzenseinfalt erhalten, und seinem geraden Sinne den Weg ebnen möge.

In Psalm 143 fürchtet David das Strafgericht Gottes. Es steht ihm der hohe Maßstab vor Augen, den Er, der erhabene König der Könige, an seinen „Knecht“, den Er, ה׳, sich erwählt, anlegen könnte. Angesichts der hehren Gottesgröße, vor der alles so klein, der fleckenlosen Reinheit, vor der alles, „was lebt“ tadelhaft ist, sinkt dem sterblichen Menschen David, den Gott zum König über

sein Volk Israel erhoben, der Mut, und er bittet: „Geh nicht ins Gericht mit mir“. — Als Mensch meinen Mitmenschen gegenüber will ich Dir Rede stehen. Allein ziehst Du, Du Herr, mich, deinen Knecht, zur Rechenschaft, so versagt mir die Rede, denn „nicht kann sich rechtfertigen vor Dir, was lebt“. לא אמעד steht hier sicherlich in der Bedeutung von: ich will, ich werde nicht wanken. Vielleicht soll uns dies zur Richtschnur dienen bei dem folgenden לא אבא in Vers 4 und לא אשב in Vers 5, wo wir sonst zu übersetzen geneigt wären: ich pflegte nicht zu kommen und ich pflegte nicht zu sitzen.

2) בחנני Das צרופה כליותי ולבי am Schlusse, das der Schreibung nach nicht einen Wunsch, sondern die Bezeichnung eines Zustandes ausdrückt, stellt das vorausgegangene: בחנני ה' ונסני gegen Mißdeutung sicher. Dir, השם, bringt diese Prüfung und Versuchung keine neue Kunde, denn vor Dir sind Herz und Nieren, die Quellen des Empfindens und Denkens ungetrübt klar und lauter. — Nur darauf kommt es an, daß mir selbst mein Wert oder Unwert zum Bewußtsein komme.

3) כי חסדך Weiß ich es ja, daß jedes Selbstgefühl, das mich bei all den Erniedrigungen, die ich seitens der Feinde erfahre, dennoch erheben kann, eine rettende Gabe deiner Gnade ist. Nebst Deiner Gnade strebte und strebe ich Deine Wahrheit an, damit ich in Wahrheit mein eigentliches Selbst erkenne.

4) לא ישבתי Die מתי שוא sind die offenen Mannen der Lüge. Die נעלמים sind die verkappten Heuchler. Ich habe jene gemieden und werde mich diesen nicht zugesellen, denn

5) שנאתי ich hasse die Versammlung böser Genossen und werde bei den Bösewichten — gleichviel ob sie offen gegen mich oder heuchlerisch für mich sind — nicht anzutreffen sein.

6) ארחין Die Hände rein — so will ich Deiner Opferstätte umringen. Ist ja die reine Hand „נקי כפים“ die erste Bedingung für den, der den Berg Gottes ersteigen und sich an heiliger Stelle aufrichten will (Ps. 24).

7) לשמיע Mit Bedacht ist hier das לשמיע dem ולספר vorangestellt. Nicht erst auf den zu meiner Rettung vollzogenen Wunderwerken נפלאותיך gründet sich das Dankgefühl. Dieses Gefühl ist tief in meinem Innern vorhanden und sucht sich mit lauter Stimme zu äußern. Dieser Äußerung schließt sich das Aufzählen all Deiner Wundertaten an.

8) ה׳ אהבתי Nicht der heiligen Halle Deines Hauses allein gilt meine Liebe, sondern auch der Grundlage, dem Boden, auf welchen sich die Wohnstätte Deiner Herrlichkeit erhebt. מעון ביתך מי יעלה בהר ה׳ ומי יקום במקום קדשו entspricht dem משכן כבודך.

9) אל תאסף Solch reine Liebe zu Gottes Heiligtum schließt die Gemeinschaft mit den Sündern und den Blutmännern aus. O, so laß mich nichts mit ihnen gemein haben! Jene חטאים verabscheut meine Seele wie mein Leben diese אנשי דמים flieht.

10) אשר Kein hohes, ideales Ziel eint die חטאים und אנשי דמים in ihrem Tun und Treiben. Selbstsüchtige Trugliſt und Bestechung bewegen ihre Hände, füllen ihre Rechte. — Gemeiner Sinn läßt Gemeinsinn nicht aufkommen. Die erhabene Idee verbindet die Geister, indem sie die Personen über die schroff trennenden Ecken der persönlichen Interessen hinaushebt. Niedrige Laster setzen auch das Edle im Menschen den trennenden Schroffheiten eines grob sinnlichen Lebens aus.

Darum ist in der von Bestechung erfüllten Hand nicht Raum und nicht Kraft zu edler Gemeinschaft, und ich mag diese Hand nicht zum Bunde ergreifen. —

11) ואני Nach ספרי liegt in בתמי ein Hinweis auf die תורה, die ja תמימה, die nach allen Seiten hin ganze, vollkommene ist. Sie, die תורה, will ich zur Richtschnur meines Lebenswandels machen. Durch die Reinheit der Gotteslehre bleibt die Reinheit und Lauterkeit meines ganzen Wesens gewahrt. So werde ich dessen würdig, daß Du mich erlösest und begnadigst.

12) רגלי Mein Standpunkt auf ebener Bahn berechtigt mich dazu in öffentlicher Versammlung Gott zu segnen. Zwischen meinem Verhalten als Einzelperson und meinem Wirken in der Öffentlichkeit soll kein Widerstreit sein. Zwischen meinem eigenen Heim und dem Gotteshause sollen nicht Klüfte trennen und nicht Berge scheiden; „מישור“ sei die Bahn, die von dem einen in das andere führt. —

So will der Psalmist seinem göttlichen Richter Rede stehen, so will er in seinem Gottvertrauen gehen ohne Wanken und zur Wahrheit machen, worum er eingangs dieses Psalms zu Gott gebetet: אני בתמי הלכתי ובה׳ בטחתי לא אמעד!

Kap. 27.

Allgemeines:

Licht und Heil strahlen die ersten Worte dieses Psalms aus, und dieser Doppelgabe aus der Hand des Ewigen und diesem Doppelsegen in der Seele des Menschen entspricht der ganze Inhalt des Psalms. — Ein ganzes Lebensprogramm liegt hier vor uns. Die Grundlage bildet das unerschütterlich feste Vertrauen auf Gottes Schutz und Hilfe. Dieses Vertrauen macht sicher in allen Nöten und Kriegsgefahren, indem es dem Kämpfenden die Siegesgewissheit verleiht. — Bei all der Freude die der sicher erhoffte und auch erlangte Sieg über „Feinde um und um" bereitet, kann der laut werdende Triumph dennoch nicht die innere Stimme übertönen, die nach andern höhern und heiligen Gütern ruft, nach den Heilesschätzen, die die Seele beglücken und allen Lebensgenuß und jede Lebensfreude von der „Lieblichkeit des Ewigen" bedingt erscheinen lassen. — Über blutgetränkte Schlachtfelder und sieggekrönte Kämpfe hinaus dringt der Seelenblick des Psalmisten, erschaut er die Gefilde, die von Gottes Sonnenherrlichkeiten bestrahlt und von anmutsvollen Idealen befruchtet den Segen des Friedens tragen und all das Schöne, Edle emporwachsen lassen, das dem menschlichen Kämpfen, Siegen, Streben und Schaffen seine Schöne und seinen Adel verleiht. — Danach sehnt sich die Seele des Psalmisten, und seine Sehnsucht findet herrliche Worte, die uns nicht nur ergreifen sondern auch belehren. — Was in der Herzenstiefe verborgen sich sehnt nach Gottes Licht und Heil, was alle andern Wünsche zum Schweigen bringt: der Wunsch fort und fort in der Nähe Gottes sein und „in seiner Tempelhalle aufwarten zu dürfen" — das ist's, was durch das Auf- und Niederwogen der in diesen Psalm lebendigen Gefühle hindurchklingt. —

Nicht umsonst hat dieser Psalm in der Liturgie des dem Tage des Gedenkens יום הזכרון und der Versöhnung יום הכפורים vorausgehenden Rüstmonats אלול seinen Platz angewiesen erhalten. — Der enge Anschluß an Gott, den Trauten unserer Seele, אני לדודי ודודי לי, den wir in jenem Monat und in den auf ihn folgenden Tagen besonders herbeisehnen, findet eben in diesem unserem Psalm seinen treuen Ausdruck.

Einzelnes.

1) לדוד ה׳ אורי Nicht jeder Lichtschein wirkt heilbringend, leuchtend und erwärmend. Es gibt auch Irrlichter. Ihnen fehlt der innere Lichtkern, die Quelle des Lichts, und sie entstehen durch Spiegelungen von außen wirkender Lichteffekte. Es gibt auch Leuchtflammen, denen die dauernde Nahrung fehlt und die Strohfeuer gleich sehr bald verlöschen. Das אור, von dem hier die Rede, ist kernhaft in seinem Wesen und heilbringend in seinem Leuchten. Das deutet das Midraschwort, dem Wortsinne angepaßt, durch den Hinweis auf Jes. 10 an, wo es heißt: Es wird sein das Licht Israels zum Feuer und sein Heiliger zur Flamme. — Wir werden hierdurch zu dem Gedanken geleitet: Jede Aufklärung durch Wissenschaft ist ein nutzloses Scheinlicht, wenn nicht der heilige Gott Israels mit seinem Geiste und Worte ihr innewohnt. —

Noch eine andere auf denselben Gedanken zurückzuführende Wahrheit legt uns dieses Midraschwort nahe: Der menschliche Körper stellt ein Haus dar — יושבי בתי חומר — in dessen Besitz sich zwei Bewohner teilen: Der gute und der böse Trieb. Der eine ist der Freund, der andere der Feind des Menschen.

So schön und löblich es nun ist, das irdische Haus durch das Licht des Geistes zu erhellen und zu diesem Zwecke die Leuchtflammen der Wissenschaften zu entzünden, so wenig ist es verbürgt, daß nur des Menschen innerer „Freund" und nicht auch oder vorwiegend sein „Feind" sich der Flamme bediene. Hat ja schon gar manche Wissensflamme anstatt dem Menschen sein Dunkel zu erleuchten und ihm Glück und Freude zu bringen als gefährliche Brandfackel ein Menschenglück zerstört. Für Israel ist nur die Flamme beglückend, die sich an der Idee des „Heiligen" in Israel entzündet und aus der Gotteslehre ihre Nährkraft schöpft[1]).

---

[1]) ה׳ אורי וישעי זש״ה (ישעי׳ י׳) והיה אור ישראל לאש וקדושו ללהבה בנוהג שבעולם אדם מדליק את הנר בפלטין שלו שמא יכול לומר פלוני שהוא אוהבי ישתמש לאורי ופלוני שהוא שונאי אל ישתמש לאורי אלא הכל משתמשין לאורו, אבל הקב״ה אינו כן אלא והיה אור ישראל לאש וקדושו ללהבה בני יראו ושונאי אל יראו וכבר עשה דוגמא במצרים (שמות) ולא ראו איש את אחיו ולכל בני ישראל היה אור וגו׳ לכך נאמר אורי וישעי ממי אירא:

ממי אירא schließt das Gefühl der Furcht aus. Furcht entspringt dem Bewußtsein der eigenen Ohnmacht angesichts der vorhandenen Gefahr. Da jedoch Gott mein Licht und mein Heil, so besitze ich die Macht Gefahren zu bestehen und zu besiegen. — ממי אפחד schließt die Angst aus vor der dunklen Macht des Ungefährs. Da mir aber Gott nicht nur der von Fall zu Fall herbeigerufene Helfer, sondern „Burg meines Lebens" מָעוֹז חיי ist, so fühle ich mich in dieser Burg sicher, und die von außen her andringenden dunklen Mächte schwinden vor dem Lichte in meiner Lebensburg. —

2) בקרב Durch das Verhältniswort עָלַי wird dem קרב=nähern, das sonst אלי erforderte, die Deutung des Feindlichen gegeben. — Zu den מְרֵעִים an sich treten hinzu die Bedränger und Feinde, die persönlich meine Vernichtung wollen. — איב bedeutet sonst den Feind aus Prinzip. Der Übergang des Prinzipiellen zum Persönlichen wird hier durch das eigentümliche לי bezeichnet und mit המה werden die verschiedenen Kategorien von Feinden zusammengefaßt. Ebenso drückt das aktiv gebrauchte כָּשְׁלוּ (nicht נִכְשְׁלוּ) mit נָפָלוּ verbunden den naturgemäßen Untergang der beiden Klassen aus. —

3) אם תחנה Mit מַחֲנֶה wird der Belagerer persönlich vorgeführt, mit תָּקוּם עָלַי מִלְחָמָה der Krieg im allgemeinen, abstrahiert von den Kriegern, erwähnt. Dem Einen setze ich ein furchtloses Herz, dem Andern das Vertrauen entgegen, das בזאת in diesem (ה׳ אורי וישעי) wurzelt.

4) אחת Es unterscheidet sich שָׁאַל von בִּקֵּשׁ so, daß שאל die Bitte um die momentane Gewährung einer Sache, בִּקֵּשׁ aber das Streben und Suchen nach dem Zwecke, dem diese Sache dienen soll, ausdrückt. — שָׁאַל verlangt nach dem Mittel, das mit der veränderten Zeit und Lage sich ändern und außerhalb unseres Gesichts- und Erkenntniskreises liegen kann. Daher auch שָׁאַל = fragen und = leihen. בִּקֵּשׁ sucht nach dem, was in unserem Innern vorhanden, was Ziel unseres Lebens und uns nur durch

---

רבנן פתרין קרא בר״ה ויוה״כ אורי בר״ה וישעי ביוה״כ. — (שו״הט, פסיקתא פכ״ז וביקרא רבה פכ״א).

Wir sehen, nach der agadischen Auffassung unserer Weisen ist der heiligste Tag im Jahr nur für den heilbringend, der vorher mit dem Lichte der Selbstprüfung sein Inneres erkannt und der Sühne würdig gemacht hat.

Ereignisse und Einflüsse entrückt ist. Hier, in unserem Verse entspricht das שבתי בבית ה׳ dem שאלתי und das לחזות בנעם ה׳ וגו׳ dem אבקש. — Da aber das ungestörte Verweilen im Hause Gottes nicht bloß Mittel ist, sondern schon an sich selbst zum Zwecke gehört, so fällt hier שאל und בקש begrifflich zusammen. Diese zwischen Mittel und Zweck bestehende Einheit wird hier ausgedrückt durch אחת שאלתי מאת ה׳ אותה אבקש. —

5) כי יצפנני = Er verbirgt mich. צפן bedeutet oft ein Bergen des Gegenstandes um seiner selbst, seines kostbaren Wertes willen und nicht gerade, um ihn dem Feinde zu entziehen, während יסתירני von סתר in dieser Hiphilform eben dieses Verbergen vor dem Feinde aus Furcht, oder vor einem Ehrfurcht gebietenden Wesen aus Scham ausdrückt[1]). — בסתר אהלו ist ein zum Verbergen besonders geeigneter, ja bestimmter Versteck und sagt mehr als בסכה, wie das בצור ירוממני das Hinausheben über die Gefahr auf unnahbaren Fels — also den höchsten Grad des Schutzes bezeichnet. —

6) ועתה ירום An das beruhigende Bewußtsein der körperlichen Sicherheit und physischen Gehobenheit בצור ירוממני schließt sich die Bitte um seelische Ruhe, um jene Gehobenheit des Geistes, die den Gottesschützling über alle Feinde, über Kampf und Haß hinwegsehen und ihn bei huldigendem Opfer, Saitenspiel und Lied Gott feiern läßt.

ועתה ירום bezeichnet Ziel und Zweck des בצור ירוממני und führt den Wunsch zu Ende, der mit אחת שאלתי begonnen hat. —

7) שמע In so reiner Höhe, frei von der Sorge um drohende Gefahr, setzt der Psalm zur erneuten demutsvollen Bitte an.

---

[1]) In II B. M. 2, 2—3 ist das scheinbar gegen die oberwähnte Auffassung sprechende "ותצפנהו" im Zusammenhange mit dem vorausgehenden ותרא אתו כי טוב הוא gleichfalls als ein Bergen des erkannten Kostbaren zu erklären, worauf sodann mit ולא יכלה עוד הצפינו Bezug genommen wird.

Bezeichnender Weise übersetzen beide תרגומים das Wort ותצפנהו mit ואטמרתיה während die Übersetzung des ויסתר משה in 3, 6 וכבישינון משה לאפוהי lautet. —

In Josua 2, 4 ist das ותקח האשה את שני האנשים ותצפנו ותאמר vielleicht zu übersetzen: Die Frau hatte die beiden Männer fortgenommen. — Das verhehlte sie aber — und sie sprach usw. wodurch die Schwierigkeit der Singularform in ותצפנו behoben wäre. — (Vgl. Malbim in נחלת יהושע)

והנני ועננו ist nicht mehr das Gebet um Errettung aus Lebensgefahr, sondern das Flehen um den ersehnten von der Gottesnähe berührten Lebensadel. —

8) לך אמר Das Herz wird zum Dolmetsch der Botschaft gemacht, die sich von Gott an den Menschen richtet. Ich vernehme die Botschaft und eile freudig sie zu erfüllen. Mein Herz hat Dich, o Gott, gefunden; so weiß ich Dich zu suchen!

9) אל תסתר Die Bittworte: אל תסתר — אל תט — אל תטשני ואל תעזבני stellen eine aufsteigende Reihe dar in den Zeichen göttlicher Ungnade und Züchtigung. Vom unwilligen Wegwenden des Angesichts und augenblicklichen Zornesausbruch bis zum bleibenden Verstoßen und Verlassen sind die Momente der Gottesstrafe erwähnt, und bei jedem hält der Psalmist, im Innern erschreckt, an, und vor jedem hat er ein bittend abwehrendes "אל" vorzubringen, Nicht doch! Warst Du doch bisher mein Helfer — meine Hilfe, die einzige, die ich suche. Du wirst bleiben der Gott meines Heiles! —

10) כי אבי Denn wenn Vater und Mutter mich verlassen, ה' sammelt mich (zu ihnen).

עזב ist verwandt mit אסף und bedeutet ein sich Lostrennen von dem Einen, um sich einem Andern anzufügen על כן יעזב... ודבק Ebenso: עזב תעזב עמו und עצור ועזוב ein Verlassenes, dem der Anschluß verwehrt, abgesperrt ist. —

ה' ist das Bindeglied zwischen den Eltern und ihren Kindern. In diesem Gedanken und in dem Leben, das diesem Gedanken entspricht, liegt der wahre Sammelpunkt der abgeschiedenen und der hier lebenden Geister. — וה' יאספני Haschem sammelt mich — zu ihnen. Dadurch, daß der Gott meines Vaters und meiner Mutter auch mein Gott ist, verbindet das Leben was der Tod trennt. ה', der in allen Geschlechtern Eine, Einzige, der Glaube an ihn, an seine Lehre und seine Verheißung eint die Seele des Sohnes mit den Seelen seines Vaters und seiner Mutter. (Vgl. „Hermon" S. 223). Nicht schöner konnte die Fortdauer des göttlichen Heiles, das ואל תעזבני אלקי ישעי kommentiert werden, als durch dieses! כי אבי ואמי עזבני וה' יאספני

11) הורני Auf den Unterschied zwischen דרך und ארח haben wir bereits früher hingewiesen. (S. Kap. 25 V. 4). Wie sich nun in Kap. 25 V. 4 das הודיעני zu למדני verhält, so verhält sich

hier das הורני zu נחני. Wie dort למדני auf die praktische „Übungslehre" Bezug hat, so bedeutet hier נחני das spezielle Eingreifen, die Führung Gottes die einzelnen Lebensphasen hindurch, damit ארח zu דרך einmünde, und dieser ארח sei und bleibe eben und gerade — מישור. Die Scheelsüchtigen — שררי (v. שור; hier wohl als Wortspiel mit ישר gebraucht) sollen meinen Lebenspfad ganz überschauen können und auf ihm keine Krümmung entdecken.

12) אל תתנני Der Übergang von שררי zu עדי שקר wird durch die שררי verwandten צררי, kurz: צרי, und zwar durch נפש צרי, durch das — geistbegabte Intriguenspiel meiner Bedränger bewirkt. Laß dieses ruchlose Spiel nicht gelingen! Im falschen Zeugnisse der wider mich aufstehenden עדי שקר liegt Methode. Ein Hauch der Gewalttätigkeit durchzieht, belebt die Glieder des gegen mich anrückenden Kolosses von Lug und Trug. — עדי שקר ויפח חמס stehen mit einander in stetem Bündnis.

Was sie wollen?

Sie wollen die Welt, mein Volk und mich selbst an mir irre machen. — Wenn ich der böse, verbrecherische Mann wäre, zu dem sie mich machen wollen, welchen Zusammenhang fände dann noch mein schuldbeladenes Leben mit einem bessern, höhern Sein, mit dem Gotte der Güte und der Wahrheit?

13) לולא O, wohin wäre ich gekommen, wenn ich nicht glaubte, die Güte Gottes zu schauen im Lande der Lebendigen . . .?

Es ist nicht auszudenken.

Der in meinem Innern lebendige Wunsch mein ganzes Leben zu einer Vorhalle der Gotteswohnung zu gestalten שבתי בבית ה' כל ימי חיי und so in diesem Leben schon den Abglanz einer kommenden, von der Schöne des Göttlichen übergossenen Welt zu schauen להזות בנעם ה' — dieser Wunsch, der den Glauben an Erfüllung in sich birgt (אחת שאלתי אותה אבקש), bewahrte und bewahrt mich davor Welt- und Selbstverächter zu werden. — Eine Welt, die der Glaube zum Schemel des Gottesthrones macht, versinkt nicht in den Schlamm der Gemeinheit, auch dann nicht, wenn zeitweilig Lüge und Gewalttat sich in ihr breit machen. Ich glaube! Darum bin ich, darum ist dies Leben mir würdig, Teil, wichtig Teil des ארץ החיים, des Landes der Lebenden zu sein und darum verliere ich das Bewußtsein meiner eigenen inneren Menschenwürde nicht.

Die unbewußte Selbstwürde drängt zum Glauben an einen gütigen, ewig lebenden Gott, und der Glaube an Ihn 'ית macht würdig — Seiner würdig.

14) קוה Über die Bedeutung des Wortes קוה findet sich oben Kap. 25, V. 3 und 21, die uns zutreffend scheinende Erläuterung. — Hier tritt die Wechselwirkung eines starken, mutigen Herzens und der zu Gott hin hoffenden Seele deutlich hervor und gibt im engen Anschluß an den vorigen V. 13 dem ganzen Psalm den seinem Anfang entsprechenden Abschluß. —

Hoffe auf Gott und werde stark!
Sei stark und hoffe auf Gott!

Wer den Psalmisten mit diesem doppelten קוה אל ה' apostrophiert? Ob die hinter dem האמנתי sich verborgen haltende אמונה? Ob der Psalmist selbst? Wir wissen es nicht. Wir sehen nur, daß das Herz, das gottgläubige Herz, dem mit "לך אמר לבי" das Wort erteilt worden, mit חזק ויאמץ לבך sein Recht und mit dem Rechte Mut und Kraft zugesprochen erhält.

ה' אורי — וקוה אל ה' ist Anfang und Ende unseres Psalmes und dazwischen liegt eine Gotteswelt voll Licht und Heil, eine Menschenwelt voll Seelenadel und Herzensstärke.

Kap. 28.

Allgemeines:

Der Psalm ist, weniger reflexiv als der ihm vorausgegangene, vom nationalen Gedanken getragen. — Der König Israels spricht, freilich mit stetem Rückblick auf seine Schwäche und Hilfsbedürftigkeit als Mensch.

Der König betet. — Neben dem rührenden Demutsgefühle, mit dem der Sterbliche das Haupt vom Staube zum Himmel zu erheben wagt, geht ein Zug der Hoheit, ein Empfinden lastender Verantwortung durch dieses Gebet. — Nicht die Erhörung und augenblickliche Errettung aus einer bestimmten Gefahr ist das Ziel dieser Gottesanrufung, sondern die weithin vernehmbare Bekundung der Tatsache: Der Gott Israels hört es, wenn Ihn sein Gesalbter, der König Israels, ruft. — Ob "דביר קדשך" in V. 2 die Wortstätte im Hause Gottes auf Erden oder — wie Kimchi meint — den Thronsitz Gottes in den Höhen bezeichnet, bleibt fraglich. Doch spricht schon diese Art der Bezeichnung dafür, daß der König bei

diesem seinem Gebete Israels Nationalheiligtum im Sinne hat. — Der König betet zu Gott, Er möge ihn gut und treu und bedeutend sein lassen:

„Ich will nicht sein wie die in die Gruft Sinkenden", die nichts tun und nichts wirken! — Laß mich nicht sein wie die Bösen, die Böses tun und Unheil wirken! Die פֹּעֲלֵי אָוֶן u. רְשָׁעִים, die der König meint, sind dadurch gekennzeichnet, daß sie „friedlich reden mit ihren Freunden und das Böse im Herzen haben". Es ist die gefährlichste Spezies von Freunden, die ein König, der seit kurzem seinen Thron bestiegen, haben kann. — Mit V. 4 und 5 werden diese in ihrem ganzen Unwerte erkannten „Freunde" abgetan, wie ein König, der Gottes Wunderwirken und geschichtliches Aufbauen vor Augen hat, solche Freunde abtut. In V. 6 und 7 erklingt Gottes Lobpreis dafür, daß Er ה' seinen Diener für eine hohe Aufgabe erzogen und ihm in allen Nöten ein starkes, sicher hoffendes Herz verliehen.

Gott mein Schild! — Das ist der unter Jubeldank verkündete Wahlspruch eines Königs, der seinem Volke Schild und Wehr sein will. — In V. 8 wird die Kette, deren Glieder: Gott, sein Volk und sein Gesalbter — geschlossen. Alles, was hoch und stark, wahr und treu — was eine von Gott ausgehende und zu Gott hinführende Macht ist und beispielgebend werden soll für alle Völker und Zeiten — es soll von dieser Kette umspannt sein. — Dazu erbittet der Psalmist zum Schlusse (V. 9) Gottes heilbringenden Segen. — Dein Volk — Dein Erbe — weide sie — trage sie bis in die Ewigkeit! עַד הָעוֹלָם!

Einzelnes:

1) לדוד אליך Das Verhältniswort מִמֶּנִּי kommt in Verbindung mit חשה sonst in תנ"ך nicht vor, und auch mit חרש verbunden ist es in תהלים nur an dieser Stelle zu finden. Es soll damit das schweigende Nichtbeachten, das wegwerfende Schweigen bezeichnet werden. Solches Schweigen bedeutete meinen Niedergang von der Höhe, auf die Du mich gestellt, bis in die Gruft. Man würde mich denen gleich stellen, die ihre Rolle im Leben ausgespielt haben und der Gruft und damit der Vergessenheit übergeben werden. Das ונמשלתי עם (Vgl. Kap. 49 V. 13) will eben sagen: ich würde in eine Reihe gestellt mit denen, die zur Gruft fahren.

2) שמע קול In בנשאי — בשועי haben wir wohl einen Aufschwung des in seinem Kämmerlein flehenden gottgeschaffenen Menschen David zu dem die Hände zur heiligen Wortstätte des Gottes Israels erhebenden gottgesalbten König David zu verzeichnen. דביר קדשך im engern Sinne auf das Mikdasch bezüglich, und דביר קדשך als Bezeichnung des himmlischen Gottesthrones im weitesten, erhabensten Sinne findet seinen Ausgleich in einem Ausspruche des R. Chisda, der lautet: „Es kann kein Streit darüber sein,daß das Mikdasch hier unten auf Erden dem Mikdasch in den höchsten Höhen entspreche.“[1])

Nicht unerwähnt bleibe noch ein anderer an "דביר קדשך„ anknüpfender Ausspruch, in den R. Abo und R. Chanina, einander ergänzend sich teilen.

R. Abo meint: „Die Wortstätte Deines Heiligtums, das ist der Ort, von dem die Gesetzesworte ausgehen für die Welt, wie es heißt (Jes. 3): „Denn von Zion geht Lehre aus“. R. Chanina fügt hinzu: der Ort ist's, von dem der Spruch überhaupt ausgeht für die Welt, wie es heißt (eben d.): „und das Wort des Ewigen von Jeruscholaim“. Auch steht ja geschrieben (Ps. 68): „Furchtbar bist Du, o Gott, von deinem Heiligtum aus“. (Midr. Schochertow.)[2]) Wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir aus dieser Agada die Bedeutung Zions und Jeruscholaims für die der Gottesoffenbarung überhaupt und den geoffenbarten Satzungen insbesondere zugängliche Welt herauslesen. Satzung und Recht für ein sich Gott heiligendes Leben bedarf des heiligen Bodens, auf dem der aufhorchende Mensch sich Gott nahe fühlt, und das ist Zion. Aus diesem Boden ziehen die das Menschenleben und seine Reinheit betreffenden Gesetze — דיני נפשות ודיני טומאה וטהרה, sowie die an den Bodenertrag sich knüpfenden Bestimmungen — דיני תרומה מעשר ושמטה ihre Rechts-

---

[1]) אמר ר׳ הסדא לית׳ מילתא פליגא שבהמ״ק של מטה מכוון כנגד בהמ״ק של מעלה (מ׳ שוח״ט ושמעוני).

[2]) א״ר אבא מהו אל דביר קדשך ממקום שהדברות יוצאות לעולם שנאמר (ישעי׳ ג׳) כי מציון תצא תורה , ר׳ הנינא אמר מקום שהדבור יוצא לעולם שנא׳ (שם) ודבר ה׳ מירושלים וכתיב (תהלים ס״ה) נורא אלקים ממקדשך (שוח״ט בהוספת השמעוני). וידוע כי בדרשות כאלה אין נפקא מיניה בין החולקים אלא מר אמר הדא ומר אמר הדא ולא פליגי. —

kraft, und ihre praktische Ausführbarkeit ist vom Bestande Zions und seines Mikdasch bedingt.

Für die ideale Auffassung des ganzen Geschichtslebens jedoch hat Jeruschalaim noch außer dieser das Normativ der Lebensführung ins einzelne festsetzenden Bedeutung noch die, daß es mustergiltig und maßgebend sein soll für die ganze Weltmoral, für alles Hohe und Erhabene, das sich im sittlichen Verhalten, im Denken, Empfinden und Handeln der Völker verkörpert und so spruchreif wird für die der messianischen Zeit entgegengehenden Staaten, für die den Stempel der möglichen Vollendung tragende allgemeine Weltmoral. Der Gottesspruch als solcher, דבור, alle Menschen verpflichtend, erhebend und in den Dienst des göttlichen Weltideals stellend — dieser Spruch geht von ירושלים aus. — Zu diesem "דביר קדשך" erhebt der König Israels, der König der Zukunft, seine Hände.

3) אל תמשכני Zieh mich nicht (in Rechnung) mit Gesetzlosen und Übeltätern. — Wo "שלום" und "רעה" das eine auf den Lippen, das andere im Herzen bei einander — da ist das Miteinandersein gefährlich. Gutes und Böses fließt da in einander — die scheidenden Merkmale schwinden leicht, und leicht wird man nachgezogen — daher die Bitte: אל תמשכני

4) תן להם Ob sie zielbewußt ein böses Werk schaffen בפעלם, ob sie in scheinbar ziellosem schlechtem Getue, כרע מעלליהם dieses Werk fördern — es ist ihr Händewerk במעשה ידיהם — ihre Hand ist dabei im Spiele. Gib es ihnen zurück, gib ihnen ihren verdienten Lohn — ihnen, להם, nicht den Handlangern ihres bösen Tuns; auf sie sebst falle es zurück.

5) כי לא Hier korrespondieren פעלות ה' und מעשה ידיו mit פעלם und מעשה ידיהם im vorigen Verse. Die Gesetzlosen, die den Spruch und die Satzung aus דביר קדשך überhören und Gottes Schaffen und Wirken zum sittlichen Aufbau der Welt übersehen, weil sie all dies überhören und übersehen wollen — möge Er 'ית sie selbst niederreißen und nicht aufbauen!

6) ברוך ה' Dieser Segensspruch klingt wie der eines Mannes, der an seinem Lebensabend nach getaner Tagesarbeit die Bilanz seines Wirkens zieht und für das Ergebnis seinem Gotte dankt.

In der Tat bezieht Kimchi dieses ברוך ה' auf die Zeit, da es von König David heißt (II. Sam. 21, 15) ויעף דוד „David war müde geworden".

Zwar „dauerte noch der Krieg der Philister gegen Israel", ja ein dem einst von David besiegten Goliath ebenbürtiger Riese, Jischbi, hatte sich zum Angriff gerüstet; doch David war nicht mehr auf sich und seine — Schleuder angewiesen. „Die Mannen David's hatten ihren geliebten König beschworen: Du sollst nicht fürder mit uns in den Krieg ziehen, damit du nicht verlöschest das Licht Israels" (das. 17). Dafür dankt König David seinem Gotte in prophetischer Schau des Kommenden. Er, der sich stets mit seinem Volke identifiziert, sieht es kommen, daß sein Volk in ihm das Licht Israels erblickt und sich, auf Gott und sich selbst gestützt, zum Schutze dieses Lichtes hinstellt zum Kampf, auch wenn's Riesen gilt. Wir sehen hier, wie sich um den König der Kreislauf seiner Geschicke schließt, und mitten im Kreise steht der König im Gebet!

7) ה' עזי Es ist nicht das Dankeswort eines lebensmüden, resignierenden Königs, sondern das jubelnde Lied des Sängers, der von seiner — heiligen Halle aus seinem Gotte huldigt und seine Streiter draußen auf dem Felde der Ehre des Gottes Israels anfeuert. Er weiß es, dieses Lied wird den Streit und die Streiter überdauern, bis es einst zur Friedenshymne der ausgesöhnten Menschheit wird. —

8) ה' עז למו Dieses למו (anstatt לעמו) gewinnt im Lichte der oberwähnten an ein geschichtliches Ereignis geknüpften Betrachtung besondern Reiz. „Für sie" — die draußen kämpfend dem daheim gebliebenen König in Sang und Gebet gegenwärtig, und für sie, die später lange, bange Galuthzeiten hindurch draußen kämpfen, leiden und siegen werden — für sie soll und wird Israels Bestand, seine Ehre und Größe und Israels gesalbter König eins sein, eins durch den einzigen Gott, den Schild Israels und seines Königs, dem fort und fort das süße Psalmlied erklingt!

9) הושיעה Hilf, segne, weide und trage — der König kann sich kaum genug tun an Ausdrücken der von Gott auf sein Volk und Erbe herab erflehten Gnade.

Das anonyme "למו„ von V. 8 wird hier mit עמך und נחלתך kenntlich gemacht.

Aus allen Völkern der Erde ist dies dein Volk. Aus dem ganzen auf Erden befindlichen Menschengute ist dies Dein Stammgut. Was dieses Volk besitzt an geistig hohen Errungenschaften der Gotteserkenntnis und Lebensveredlung, ist Nachlaß frommer Ahnen,

ist Dir gewidmet. רעם Weide sie, auf daß es dem Volke an Nahrung nicht fehle, damit es innerlich erstarke, auf welchen Feldern auch es unter Deiner Hut stehen mag.

ונשאם Trage, erhebe sie, damit dies Volk, dieses Dein Erbe nach außen erscheine und erkannt werde als von Dir getragen und emporgehoben, als die Träger der ewigen Gotteswahrheit für ewige Zeiten עד העולם!

Kap. 29.

Allgemeines.

Der erste Eindruck dieses Psalms ist der einer Jubelhymne zum Preise des Schöpfers. Gott in der Natur soll gefeiert, seine Allmacht verherrlicht werden. Alle Geschichtsmomente der Völker und Israels treten zurück und nur das mächtige in seinem ganzen Reiche lebendige Naturleben mit seinen Donnern und Blitzen, seinem Meerestosen und Waldesbrausen hat das Wort. — Indessen vernehmen wir, wenn wir aufmerksam lauschen, noch andere Töne. Nachdem wir uns gestärkt und unsere menschlich schwachen Sinne geübt die gewaltigen Eindrücke der Naturerscheinungen zu ertragen, fangen wir an diese zu prüfen und nach den ihnen innewohnenden Merkmalen der Kraft und der Anmut, der niederschmetternden Gewalt und der erhebenden Würde, כח — הדר, einzuteilen, um dann wieder das Getrennte zu verbinden und die durch unser Erkenntnisvermögen geschaffenen Gegensätze zu einem in unserer Seeleneinheit begründeten harmonisch Ganzen hinauszuführen.

Dieses Gesamtganze stimmt in der heiligen Ruhmeshalle des ewigen Gottes das Lied der Ehre und der Verherrlichung an ובהיכלו כלו אומר כבוד!

Unsere Weisen haben der in diesem Psalm geschilderten Revolution der Naturelemente eine Pause des tiefsten Friedens folgen lassen, in der die Natur den Atem anhält, um das erhabene Friedenswort des ewigen Gesetzgebers — תורה מסיני — zu vernehmen und vernehmen zu lassen. (פרקי דר״א פמ״ח). Der ewige Gott, der den Menschen, der seinem Volke angesichts des zur Ruhe gesänftigten Natursturmes Gesetz und Recht offenbart, thront über der Verderbensflut ה׳ למבול ישב und thront als König für alle Welten und Zeiten, denen die der Flut entsteigende Menschheit entgegengeht. — Von diesem Gottesthron geht für das Gottesvolk

Macht und Frieden aus, und die im Gottesworte begründete und durch dieses erhaltene Friedensmacht soll dann als Weltfrieden für immer bestehen. —

Wir sehen, dieses königliche Kabinettstück entbehrt neben der packenden Schilderung eines gewaltig erregten Naturlebens dennoch nicht der nationalen und religionsphilosophischen Momente.

Einzelnes:

1) מזמור לדוד der erste an die „Gewaltigen" gerichtete Aufruf stellt כבוד vor עֹז, während in V. 4 dem הדר die dem עֹז entsprechende כח vorangeht. Das Psalmwort nimmt, wie dies so oft geschieht, das Endergebnis der Betrachtung vorweg, und dieses ist eben כבוד, wie dies das ובהיכלו כלו אומר כבוד deutlich zeigt. Die Entwicklung zu diesem Ergebnis jedoch auf dem Wege der erhaltenen physischen Eindrücke verfolgt die Spuren der Reihe nach von כח zu הדר. — Für den פשט bleibt es sich hierbei gleich, ob unter בני אלים Erdengewaltige oder überirdische Machtexistenzen zu verstehen sind. — (תנא דב"א רבה פ"ב). [1]

2) הבו In כבוד שמו und הדרת קדש wird der Begriff כבוד von V. 1, wie er vom Menschen Gott gegenüber aufzufassen ist, näher erklärt. — הבו ist demnach nicht die Aufforderung הי"ת etwas Neues zu geben oder zu bringen, das Er nicht bereits besitzt sondern das zu betätigen und in der demutsvollen Anbetung zu erkennen zu geben, was sein heiliger Name umfaßt.

3) קול ה' Auch dieser Vers will den in V. 1 vorangestellten כבוד-Begriff, wie er bei הי"ת zu denken ist, erläutern. Hierbei wechseln die Bezeichnungen des göttlichen Seins ה' und אל in bedeutsamer Weise. קול ה' voran, ה' על מים רבים' zuletzt und אל הכבוד in der Mitte. Ob auch Gott in furchtbarer Machtentfaltung, אל, donnern und stürmen läßt — הרעים — es ist אל הכבוד, der dies tut, und ה', dessen Werderuf über dem Wasser erscholl, bleibt ה', weltleitender, alles Geschaffene zu seinem Zwecke

---

[1]) Im Talmud wird an diesen zur Gottesanbetung aufrufenden Psalm angelehnt:

1tens die dreiteilung אבות, גבורות קדושת השם

2tens die Einrichtung der שמנה עשרה

Vgl. ר"ה פ"ד und ברכות פ"ד.

hinausführender Gott auch über die mächtigen, sich zu Bergen türmenden Gewässer ה׳ עַל מַיִם רַבִּים! Hiermit wird durch die Verbindung mit כבוד der Name אל zu dem allumfassenden, Strenge und Milde einenden Gottesnamen ה׳ übergeleitet und jede Vielheit vom göttlichen Wesen fern gehalten.

4) קוֹל ה׳ Das bisher Gesagte wird hier in einem kurzen, durch die Gleichheit des קוֹל ה׳ sowohl in Bezug auf כח als auf הדר besonders markierten Satz zum festen Grundsatz statuiert. — Durch den (zwar eliminierten) Artikel in בכח und בהדר wird ausgedrückt: Was dir im bisher Angedeuteten und noch ausführlicher Folgenden als Ausfluß der Machtfülle oder des Anmutsvollen הדר — כח entgegentritt, es kündet dir alles קוֹל ה׳!

5—9) קוֹל ה׳ - וירקידם - קוֹל ה׳ הצב - קוֹל ה׳ יחיל - קוֹל ה׳ יחולל Nun folgt der ganze schaurig schöne Aufruhr in der Natur. Einzelne Zedern zerbrechen, und der ganze Zedernbestand des Libanon zersplittert. In diesem Brechen und Splittern, vor dem sich der Mensch entsetzt, ist dennoch — Schönheit. — Bergriesen und Riesenwälder führen Tänze auf. Wäre das Entsetzen nicht, das des Menschen Auge trübt und seine Vorstellungskraft mit dem lähmenden Bann der Furcht belegt, dieses Stürzen und Wirbeln, dies Tanzen und Springen böte einen ergötzlichen Anblick. Wie der Sturmwind die Zeder umfaßt und ihren starken Stamm schwingt und biegt, bis er bricht, und wie das Krachen tausender von Riesenstämmen mit dem rollenden Donner, hier von Gewittern, dort von Lawinen, zusammenstimmt zu einem Konzerte weltvernichtender Raserei, und wie dabei Libanon und Sirjon jungen Kälbern, Reëmfüllen gleich herumhüpfen nach den in den Lüften erbrausenden Weisen — es ist schrecklich und — schön; schön, wenn wir einen gewissen Maßstab für Schönheit anlegen, und wenn wir die Zeit und die Kraft haben uns solchen vom Gewöhnlichen abweichenden Maßstab zu bilden. Sengende Feuerflammen aus dem Gestein gehauen oder in Sand gebunden und versengte Wüsten, die kreisen, um Wüstengezücht zu gebären, hier ganze Wälder entblättert und entblößt und dort kreisende Hindinnen, die diese kahlen Wälder mit jungem nahrungsbedürftigen Waldvolk bevölkern wollen — müssen, weil, nun weil Stimme Gottes ruft, befiehlt für Momente Satz und Gegensatz aufhebend, schaffend und zerstörend, zerstörend und schaffend eines aus dem andern heraus.

Entstehen und Vergehen, scheinbar wirr durcheinander, in Wahrheit dem Geheiß der Gottesstimme folgend und nur in einer der menschlichen Rechenkunst zu raschen Aufeinanderfolge — so stellt sich uns in diesen paar Versen das Wesen und Werden der Dinge dar. Ein Gottesdräuen erschallt, und die Kräfte und Elemente stieben auseinander, stoßen aufeinander, als wollten Tausende von Einzelwelten über den Trümmern von Tausenden sich erheben. Ein Gottesruf, und diese auf ihren Einzelbahnen irrenden Schaffensmächte sind zur Ordnung gerufen, und sie scharen und sammeln sich zu einem geordneten Ganzen und stehen im Tempel Gottes vor ihrem Schöpfer und sprechen: Hier sind wir!

Was Wunder, daß unsere Weisen diesen Gottestempel, diesen Sammelplatz für die ihren Gehorsam bekundenden Gotteshörigen vor den Berg Sinai hinverlegen! Dort nahm die Gottesstimme die dem Menschen verständliche Form an und sprach das Wort. Dort stand als Vertreter der Gehorsam schwörenden Menschengeschlechter das einzige Volk auf Erden, Israel, und vernahm das **Wort.** Das Wort, wie Feuerflamme aus Gestein, aus dem Urgestein der Geschichte hervorbrechend, das Wort, unter Donnerstimmen verkündet, die Gegensätze des Lebens aufhebend, Pflicht und Recht miteinander in Einklang bringend, die Menschengesellschaft verbindend und ordnend nach Gottes heiligem Willen, nach Vorschrift und Gesetz — dies Wort ward vom Sinai herab gesprochen! (רש"י פסוק ז').

10) ה' למבול Nachdem in V. 9 das Universum mit seinem chaotischen Gewirr und harmonischen Frieden im „Tempel Gottes" seinen Mittelpunkt angewiesen erhalten hat, wird das Resultat der Betrachtung festgestellt. Auch die eine Welt aus ihren Angeln hebende, in eine Kluft des Verderbens stürzende Flut bildet keinen Riß in der Einheitlichkeit der Gotteswaltung. ה' למבול ישב!

Und so können die Grenzmarken der in ihrer Geschichtsentwicklung verschiedenen, in ihrer Geistesrichtung einander oft entgegengesetzten Zeiten keine Grenze bilden für das einheitliche, ewige Sein des Königs aller Welten und Zeiten וישב ה' מלך לעולם.

11) ה' עז Siegesmacht und Frieden in einem einzigen Instrumente — das ist die תורה, die sieghaft durch das Zeitendunkel des Altertums geschritten ist und sieghaft bleiben wird in Zeiten der Kultur. Die תורה ist in ihrem letzten Ziele der Friede und die Wege die sie, die Verhältnisse der Menschengesellschaft abwägend und

weise berücksichtigend, sich zum Erkennen der Seelen und Empfinden der Herzen bahnt, sind Wege des Friedens — וכל נתיבותיה שלום.

Zum Schlusse ist die Harfe unseres Königs auf die Zukunft seines Volkes gestimmt. Auch von der תורה, die mit עז gemeint ist, lautet die Verheißung „יתן", denn die תורה ist täglich sich erneuende Gabe aus der Hand des Gnadenspenders, und sie darf nie zum Gewesenen gehören. Sie ist die Bedingung unseres geistigen Werdens und Wachsens. Sie ist uns Arbeit und Lohn zugleich. Ihre Arbeit heißt: Lernen, und ihr Lohn heißt: Frieden: שלום!

Kap. 30.

Allgemeines:

Obwohl in diesem „Weihelied des Hauses" keine Spur vom Gottestempel in Jeruscholaim und daher kein auf die Einweihung desselben bezügliches Wort zu entdecken ist, können wir uns dennoch nicht mit der Annahme jener Erklärer befreunden, nach der wir hier das Weihelied vor uns haben, das König David beim Einzug in das zu seinem eigenen Privatzwecke erbaute Haus (II. Sam. 5, 11) angestimmt hätte. Abgesehen davon, daß auch für diese Annahme jeder deutliche Anhaltspunkt im Psalm fehlt, sind wir es nicht gewohnt unserem Psalmisten solche auf seine Privatverhältnisse bezügliche, mit dem Nationalleben des Volkes außer Zusammenhang stehende persönlich erlebte Freudenmomente feiern zu sehen, oder solche rein persönlichen Festen geltende Lieder aus seiner Harfe zu vernehmen. — Wir versuchen es darum auch in diesem Psalm die in seiner Überschrift angedeutete, von den Midraschweisen als sicher vorhanden angenommene Beziehung zu Israels Nationalheiligtum, zum בית המקדש, zu finden. — Der Versuch ist kein vergeblicher, sobald wir uns die dem durch König Salomo ins Werk gesetzten Mikdaschbau vorausgegangenen Vorbereitungsmomente, deren Mittelpunkt unser König David war, vor Augen halten.

Auf Davids von heißer Sehnsucht erfüllte Bitte (II. Sam. 7, 2) wurde durch den Propheten נתן dem Flehenden von Gott der beglückende Bescheid:

. . . „Und seit den Tagen, da Ich Richter bestellt über mein „Volk Israel und dir Ruhe verschafft von allen deinen Feinden. „Gott läßt dir sagen, daß Gott dir ein Haus machen wird. Wenn

„deine Tage voll sein werden, und du liegst bei deinen Vätern, so „werde ich erwecken deinen Samen nach dir, der ausgehen wird aus „deinen Eingeweiden, und Ich werde sein Reich befestigen. Er wird „ein Haus bauen für meinen Namen, und Ich werde befestigen den „Thron seines Reiches auf ewig" (das. 11—13).

„Gott wird dir ein Haus machen" und „er (Salomo) wird ein Haus bauen für meinen Namen". — Die Prophetenschau hat hier das Haus Davids und sein Reich eng verbunden mit dem von Salomo dem Gotte Israels zu erbauenden Hause. — In diesem Sinne hat auch David dieses durch Prophetenmund an ihn ergangene Gotteswort aufgefaßt, wie dies „der König David vor dem Angesichte Gottes verharrend" ausgesprochen hat (das. 18—29). — Dennoch kam eine Zeit, in der die Prophetie des נתן הנביא bei David ihre Kraft verloren zu haben schien. Auf der Höhe seines Ruhmes stehend, wollte der König seine im Volksheere liegende Macht messen, und er befahl zu diesem Zwecke eine Zählung von Dan bis Beerseba. — Damit hatte der König schwer gesündigt gegen Gott, der den Königen Sieg verleiht, und der seinem Gesalbten dauernde Macht verheißen. — David wurde sich alsbald, nachdem er das zu Stolz und Hochmut reizende Ergebnis der Zählung erfuhr, seiner schweren, ihn jetzt niederdrückenden Schuld bewußt. — Noch vom selben Abend des Tages, an dem Joab die Zahl des gemusterten Volkes dem Könige übergab, berichtet uns die h. Schrift (II. Sam. 24, 10):

„Dem David aber schlug das Herz, nachdem er das Volk gezählt, und David sprach zu Gott: Ich habe sehr gesündigt mit dem, was ich getan, und nun, o Gott, nimm doch hinweg die Sünde Deines Knechts, denn ich habe sehr töricht gehandelt."

So ging der stolze Musterungstag dem von Reue und Kummer gebeugten Könige zur Abendneige, und so hüllte den König die Nacht in bange Sorge.

Die Sorge war nur zu sehr gerechtfertigt, denn weiter meldet die h. Schrift (das. 11):

11) „Und als David des Morgens aufstand, da ward das Wort Gottes an Gad, den Propheten, den Seher Davids, sprechend:

12) Gehe und rede zu David:

Also spricht Gott: Dreierlei lege ich dir vor, wähle dir eins davon, und das will ich dir tun.

13) Da kam Gad zu David und sagte es ihm und sprach zu ihm: Sollen dir sieben Jahre Hungersnot kommen in dein Land, oder willst du drei Monde fliehen vor deinem Feinde, daß er dich verfolgt, oder soll drei Tage Pest sein in deinem Lande? Nun erwäge und siehe zu, was ich dem, der mich gesandt, für Antwort bringe.

14) Da sprach David zu Gad: Ich bin sehr bedrängt, doch laß uns fallen in die Hand Gottes, denn groß ist seine Barmherzigkeit, nur in die Hand der Menschen möchte ich nicht fallen!

15) Und Gott sandte eine Pest über Israel, von dem Morgen bis zur bestimmten Zeit, und es starben von dem Volke, von Dan bis Beer-Scheba, siebenzig tausend Mann."

Hierauf wird uns berichtet, wie David die ganze schwere Strafe vom unschuldigen Volke abwenden und auf sich und sein Haus nehmen wollte, und wie der Allmächtige bei der Tenne Arawna's, des Jebusiten, dem Engel des Verderbens Einhalt geboten. — Es wird uns erzählt, daß David auf das Wort Gad's, so wie Gott geboten, in der Tenne Arawna's einen Altar errichtete und Brand- und Friedensopfer darbrachte, daß David namens des ganzen Volkes Israel dieses Grundstück angekauft und mit der von ganz Israël erhobenen Schekelsteuer bezahlt habe. (Das. 16—24).

Im Buche der Chronik (I. 22, 1) aber wird uns noch der gewichtige Ausspruch mitgeteilt, den David getan, als er gesehen, daß ihn Gott erhörte in der Tenne Arnan's (Arawna), „wo er fortan opferte" (das. 21, 28):

„Und David sprach: Dieses sei das Haus des ewigen Gottes und dieser der Altar zum Ganzopfer für Israel!"

Hier wurde also durch David der Grund zu dem Tempelbau gelegt, den sein Sohn Salomo später ausführen sollte, und an dieses Ereignis klingt „das Weihelied des Hauses" an, das den Inhalt unseres Psalmes bildet. Um jedoch diese Anklänge deutlich zu vernehmen, müssen wir noch bei diesem Ereignisse selbst, und zwar beim traurigsten Momente desselben verweilen.

Aus dem schrecklichen „Dreierlei", das der Prophet Gad dem unglücklichen König zur — Wahl gestellt, hatte dieser, der in der Vorahnung des kommenden Schreckens die Nacht durchtrauert hatte, die Pest gewählt. Er tat dies, weil es besser ist in die Hand Gottes als in die der Menschen zu fallen, und weil die Menschen

im Falle der Hungersnot oder der Verfolgung durch den Feind dem Könige und seinen Angehörigen ihre höhere Stellung als ein für sie reserviertes Rettungsasyl nachrechnen könnten[1]).

Über die Zeitdauer nun, wie lange die Pest im Volke wütete, finden sich in Talmud und Midrasch verschiedene Meinungen. Das Bibelwort gibt eben in mehrdeutiger Weise die Zeit mit den Worten an (II. Sam. 24, 15): ויתן ה׳ דבר בישראל מהבקר ועד עת מועד

Im Talmud (ברכות ס"ב) wird dieses „vom Morgen bis zum bestimmten Zeitpunkt" so aufgefaßt, daß die Plage den Zeitraum zwischen dem Schlachten des beständigen Morgenopfers und der Sprengung seines Blutes — nach R. Jochanan bis zum Mittag — eingenommen habe. Im Midrasch Jalkut hingegen (z. St.) wird im Namen „unserer Lehrer" mitgeteilt, daß die Pest nur in der Zeit zwischen Morgendämmerung und Sonnenaufgang und, wie dies dort auf Grund einer agadischen Angabe ausgerechnet wird, im Ganzen weniger als eine Stunde verheerend wirksam gewesen sei[2]).

Wir legen besonderes Gewicht auf diese Zeiteinschränkung, wie sie „unsere Lehrer" aus dem Bibelworte herausgelesen und nach der das "מהבקר ועד עת מועד„ nur die Zeit des Übergangs vom Halbnächtlichen zum hellen Morgen umfaßt.

Wir glauben nämlich in dem Verse 6: „Denn Angstzittern bei seinem Grimme, Leben bei seiner Huld! (Vgl. Sachs Kap. 30, 6). Am Abend übernachtet Weinen, und am Morgen ist's Jubel! כי רגע באפו חיים ברצונו בערב ילין בכי ולבקר רנה wir glauben hierin eine deutliche Anspielung zu erkennen auf das oberwähnte traurige Nationalereignis, das sich zwischen Nacht und Morgen vollzogen, das den Abend vorher in das verdüsterte Gemüt des Königs seine Schatten geworfen und dem der König die Nacht hindurch mit Angstzittern entgegen — geweint.

---

[1]) Vgl. Jalkut II. Sam. 24. Hierauf mag auch deuten der Wechsel von Plural und Singular in נפלה נא ביד ה׳ כי רבים רחמיו וביד אדם אל אפלה.

[2]) ויתן ה׳ דבר בישראל מהבקר ועד עת מועד ר׳חייא הגדול אמר משחיטת התמיד עד זריקת דמו ורבותינו אומרים משהאיר המזרח עד הנץ החמה ור׳ שמואל בר נחמני אמר משהתחיל גלגל חמה לעלות עד שיגמור כלו (ילקוט שמעוני שמואל ב׳ כ"ד).

Wir glauben ferner in:

ארוממך ה׳ כי דליתני
ולא שמחת איבי לי
ה׳ א׳ שועתי אליך ותרפאני ה׳ העלית מן שאול נפשי

das schreckliche „Dreierlei" wieder zu erkennen, das dem reuemütigen, niedergebeugten König zur Wahl vorgelegen und dessen letztes: דבר durch das gnadenreiche "הייתני מיורדי בור„ einen wunderbar frühen Abschluß gefunden.

דליתני bedeutet, dem Charakter der Pielform entsprechend, vom Zustande des דלה[1]) d. i. der Magerkeit, des Hungers herausheben. (Vgl. הטא את הבית; ודשן את המזבח).

Daß לא שמחת איבי לי mit רדיפת איב, und העלית מן שאול נפשי mit דבר korrespondieren bedarf keines nähern Nachweises.

Wir hätten demnach in unserem מזמור שיר חנכת הבית in der Tat das Weihelied des בית המקדש vor uns, und können mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, der Psalmist habe sich, indem er dieses Lied gesungen, im Geiste auf die Scholle Erde versetzt, auf der die Tenne Arawna's gestanden und das Haus Gottes erstanden.

Unser Psalm faßt in gedrängter Kürze die Momente zusammen, die die Seele des Königs zuerst mit tiefer Trauer und sodann in plötzlicher, wunderbarer Wandlung, mit Jubel erfüllt hat. — Das Einweihungslied enthält die Entstehungsgeschichte des Hauses, dem zu Ehren es erklungen. — Vom tiefsinnigen Bußgebet des für sein Volk einstehenden Königs verscheucht, weichen die bösen Engel des Verderbens und stecken das gegen Jeruscholaim hin gezückte Schwert in die Scheide. Engel des Erbarmens nahen, lösen den „Sack der Trauer" von den Lenden des Königs und „umgürten diesen mit Freude". Das vollzieht sich auf der Schwelle des Hauses der Zukunft, dem sich das Volk und sein König entgegensehnen. — Über diese Schwelle wogt das herrliche Lied des Dankes, dessen Töne nicht verklingen für und für.

Dies ist die Tendenz unseres unvergleichlich schönen Psalmliedes.

Einzelnes:

1) מזמור über die Art, in der der Inhalt eines Psalms der ihm voranstehenden Überschrift zu entsprechen habe, haben wir mit

---

[1]) על אופן: מדוע אתה ככה דל בן המלך (ש״ב י״ג) מדלה תבצעני (ישעי׳ ל״ח) דלות ורעות תואר (בראשית מ״א, י״ט).

besonderer Rücksicht auf unseren Psalm 30 und auf den dem Sabbat geweihten Psalm 92 מזמור שיר ליום השבת — eine Bemerkung.

Auch in diesem „Sabbatpsalm" ist inhaltlich sehr wenig — fast nichts von der speziellen Bedeutung des Sabbat zu entdecken. Sogar der Name „Sabbat" kommt in Psalm 92 nicht vor, wie in unserem Psalm 30 von „בית" weiter nicht die Rede ist. Dies führt uns dazu, das biblische Weihe- oder Feierlied in seiner Eigenart zu erkennen. Die Einweihung des Hauses besteht da nicht in irgend welchen Verrichtungen und Zeremonien, deren Wesen außerhalb des Tätigkeitskreises des Hauses und seines häuslichen Alltagslebens liegt. — Vielmehr wird das Haus dadurch geweiht, daß es seiner Bestimmung zugeführt, und daß mit einer dieser Bestimmung entsprechenden Verrichtung tatsächlich begonnen wird. — Im Liede nun wird uns die Geschichte des Hauses in kurzem Umrisse gezeigt und das Wirken und Schaffen im Hause so lebendig vorgeführt, daß wir, ohne daß uns das Haus genannt wird, ausrufen: Dies ist die Lehre des Hauses — des Gotteshauses!

Ebenso will מזמור שיר ליום השבת nicht sagen, daß der Sabbattag zum Thema einer Besprechung oder poetischen Betrachtung gemacht werden solle. Es soll uns der Sabbat in seinem idealen Wirken vor's Auge treten, wir sollen uns für den Augenblick unter seinem Banne fühlen, sollen fühlen wie er alles bannt, was gemein, und alles weckt und fördert, was edel und erhaben in uns, wir sollen es fühlen, wie der Geist der Ruhe über unser Denken und Empfinden ausgegossen ist und wie unter solch heiligender Berührung des Weltenschöpfers unsere Seele ihre Erhebung feiert. Das sollen wir fühlen, erleben so deutlich und klar, daß wir ohne daß wir den Namen nennen hören, ausrufen: das ist der Sabbat![1])

Nun, in unserem Psalm fehlt es nicht an den Momenten, die uns dessen inne werden lassen: Es ist das Haus Gottes, das sich aus dem Fundament erhebt und auf dessen Schwelle der König seine und seines Volkes Erhebung feiert.

---

[1]) Dem entsprechend beten wir in unserem Sabbatgebete: „Das ist der Preis des siebenten Tages, daß mit ihm Gott von all seinem Werke aufgehört hat, und der siebente Tag preist und spricht: „Liedespsalm für den Sabbattag, gut ist es, Gott zu huldigen!" זה שבח שליום השביעי שבו שבת אל מכל מלאכתו : ויום השביעי משבח ואומר : מזמור שיר ליום השבת , טוב להודות לה׳ Also, der שבת selbst stimmt das שבת-Lied an!

2) ארוממך Mit Hinweis auf das zum Worte "דליתני" bereits Bemerkte (s. oben unter „Allgemeines"), sei nur noch hinzugefügt, daß dabei das Wort דליתני die Grundbedeutung seiner Wurzel דלה = schöpfen, heraufheben behalte, und daß es sich auch in dieser Bedeutung der oben versuchten Auffassung sehr wohl anpasse.

Ferner sei bemerkt, daß es der erwähnten Auffassung entspreche, daß דליתני und לא שמחת איבי לי in einem Verse zusammengefaßt sind, während שועתי . . העלית מן שאול . . חייתני einen besondern Vers bildet. Hungersnot und Feindesverfolgung waren eben die in der traurigen Alternative mit enthaltenen aber nicht — gewählten und auch nicht eingetretenen zwei Plagen, während die dritte, דבר, wohl Platz gegriffen, viele Tausende in die Gruft gestürzt und nur durch Gottes Erbarmen an der Tenne Arawna's — an der Schwelle des einstigen בית המקדש aufgehört hatte. — Auf diese Weise finden wir es auch sehr gerechtfertigt, daß

3) ה' אלקי שועתי ganz besonders Ihn, den helfenden und schützenden Ewigen, mit dem vollen Namen 'יה anruft, um es auch dadurch hervortreten zu lassen, daß hier Krankheit und Tod, das angedrohte Verderben, das Volk bereits ergriffen hatte und wieder schleunigst abgewendet worden sei[1]), im Gegensatze zu den in V. 2 erwähnten Strafen, von welchen das Volk und der König gänzlich verschont geblieben.

4) ה' העלית Nach dem קרי heißt es מירדי בור, Du hast mich am Leben erhalten, daß ich nicht in die Gruft fuhr. — Das מ"ם ist dann in der Bedeutung der Verneinung der Nennform des Zeitwortes vorgesetzt, wie in Jes. 28: וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך und das Wort endigt mit dem zueignenden Suffix.

---

[1]) Das "מהבקר ועד עת מועד" (II. Sam. 24, 15) in seiner merkwürdigen agadischen Deutung erklärt sich vielleicht so: Die ursprünglich festgesetzte Zeitdauer der Pest vom betreffenden Morgen der Verkündigung durch den Propheten Gad bis nach drei Tagen um dieselbe Zeit wird mit מועד bezeichnet. Nur trat dieses "מועד" nicht erst nach drei Tagen, sondern noch am selben Tage ein, so daß die Pest kaum eine Stunde lang dauerte und demnach wie "רבותינו" behaupten in der Tat "משהאיר המזרח עד הנץ החמה" die beiden Zeitgrenzen der Plage bildeten. Die Tageszeit war also dieselbe, die Gad vorausbestimmt hatte (הנץ החמה); nur trat diese Tageszeit (עת) zum großen Glücke Israels noch an demselben Tage ein. Dies wird durch ועד עת מועד bedeutsam hervorgehoben.

Nach dem כתיב jedoch heißt es מיורדי בור, wo das מם für die Präposition מן dem particip präsens im plural vorgesetzt ist und das Wort im stat. constr. zu בור steht. Wenn wir nun (wie dies Hirsch in seinem Kommentar zu den Psalmen tut) den Sinn mit den Worten wiedergeben: „Hunderte neben mir wären in ähnlichem Zustande dem Tode erlegen", so ist dies eine hypotetische Auffassung, mit der wir dem כתיב gerecht zu werden suchen.

Bezieht sich aber, wie wir mit gutem Grunde annehmen zu dürfen glauben, unsere Stelle auf jene יורדי בור, die מהבקר ועד עת מועד, siebzig Tausend an der Zahl, an der von Gott verhängten Pest starben, so nimmt unsere Stelle den Charakter trauriger Wirklichkeit an, und wir haben nicht mehr zu interpretieren: „Hunderte neben mir wären in ähnlichem Zustande dem Tode erlegen", sondern: siebzig Tausend neben mir sind dem Tode erlegen. Das nach dem קרי im Singular zu übersetzende מירדי kann sich nach unserer Auffassung sehr wohl auf das ganze Volk — dieses als einheitliche Person gedacht — beziehen. Wie nämlich im Jalkut (a. a. O.) ziffermäßig berechnet wird, wäre im Falle, daß die Pest wirklich drei Tage lang mit solch entsetzlicher Stärke (70000 Tote in der Stunde) gewütet hätte, vom ganzen Volke Israel keine lebende Seele übrig geblieben. — Indem wir aber mit dem Wort מירדי die Person Davids mit dem Volksganzen identifizieren, handeln wir gewiß im Geiste des Psalmisten und seines des Volkes Wohl und Weh umfassenden Liedes.

5) זמרו Der Name Gottes, 'ה, der Sein uns unbegreifliches Wesen nennt und darum selbst uns unbegreiflich bleibt — ihm sollen „seine Frommen" saitenspielen. Seine Frommen, die fest und treu glauben an den Gott der Urväter und der spätesten Nachgeschlechter, der zu Mosche gesprochen: Ich werde sein, der Ich sein will! und damit „שמי לעלם" der Ewigkeit seinen Namen übergeben, seine Frommen fragen nicht warum? und wieso? weil ja die Ewigkeit dem Eintagsmenschen nicht antwortet, nicht so antwortet, daß er die Antwort verstehen kann.

Seine Frommen vertrauen dem allwaltenden Gotte und huldigen seinem Namen, dessen Inhalt aus dem noch ungekannten Werden und Geschehen der noch fernen Jahrtausende — der Ewigkeit nach und nach erkannt werden soll.

והודו לזכר קדשו und danket dem Gedanken seiner Heiligkeit. — Danken und Gedenken sind verwandte Töne, die nur den innersten Herzenssaiten des Menschen entstammen können.

Jenes „Nach und nach", das sich zur Ewigkeit aufbaut und dem in seiner noch unerkannten Gesamtheit das Huldigungslied des Weltalls und — der Frommen erklingt, bildet in seiner Einzelheit, Geschlecht für Geschlecht, den Gegenstand des Dankes — „וזה זכרי לדר דר". —

Dank ist der Ausfluß der Erkenntlichkeit, und wir können nur für das erkenntlich sein, was wir kennen, was wir als Kinder der Zeit — דר דר — mit unserem Erkenntnisvermögen umspannen können. —

„Mein Gedenken" — sprach Gott — „übergebe ich einem Geschlechte nach dem andern", und damit ist einem Geschlechte nach dem andern die Pflicht und die Möglichkeit des Dankens gegeben.

Dieses Gedenken Gottes hinterläßt tief in's Menschenleben einschneidende Spuren, und nicht immer sind es Freudentränen, die diese Spuren bezeichnen. — Gottes Strafgerichte gehen stets mit göttlicher Gnade einher und wollen vom Menschen als die väterlichen Erziehungsmittel der Menschenkinder erkannt werden. —

Durch solche Erkenntnis erstarkt die Hoffnung; sie hält aufrecht auf dem Wege zu Gott. Im Anschauen der unbeugsamen Gerechtigkeit Gottes gewinnt der die göttliche Wahrheit Anstrebende seinen Halt und seine Richtung und wird er vor jener einseitigen Liebesverzückung bewahrt, die vor der Himmelsseligkeit das Recht der Erdenwelt übersieht.

Die Gerechtigkeit stellt an das von Liebessehnsucht erfüllte Menschenherz ihre ernste Forderung, die durch die tributmäßige Dankesschuld erfüllt wird. — Was wir hier, wie wir glauben mit gutem Recht, aus dem Anrufe des Psalmisten: זמרו לה׳ הסידיו והודו לזכר קדשו herausgelesen, das hat der große David'sche Nachkomme, der Prophet Jeschajohu (Kap. 26) mit der ihm eigenen markigen Kraft ausgesprochen. Seine Worte lauten: אף ארח משפטיך ה׳ קוינוך לשמך ולזכרך תאות נפש „Auch auf dem Pfade Deiner Gerichte, o Ewiger! harren wir Dein; nach Deinem Namen und Deinem Gedenken ist die Sehnsucht der Seele."

Nach dem bisher Ausgeführten bedürfen diese Prophetenworte keiner nähern Erklärung. —

6) כי רגע Dieser Vers ist bereits oben unter „Allgemeines“ gewürdigt. — Obwohl Talmud und Midrasch unter "רגע„ das kleinste Zeitmaß, den „Augenblick“ verstanden wissen wollen, glaubten wir doch aus der Auffassung des Begriffes רגע als Aufregung, „Angstzittern“ anschließen zu sollen. Die Verbindung mit באפו legt diese Auffassung sprachlich nahe. Übrigens ist auch רגע = Augenblick auf רגע = Regung zurückzuführen, indem wir uns das fortwährend bewegliche Zucken des Augenlides als Maßstab für den Augenblick denken. (Vgl. ברכות ס"ב). — Die göttlichen Strafgerichte sind nicht Zornesausbrüche, die den normalen Lauf der Lebensentwicklung unterbrechen. Solche Unterbrechung ist nur bei den durch menschliche Leidenschaft hervorgerufenen Affektionen denkbar, nicht aber bei השי"ת. Bei Ihm 'ית ist die im Zorne zur Erscheinung kommende — Regung nie im Widerspruch mit den nach seinem Willen und seiner Vorausbestimmung sich auslebenden Daseinsbedingungen alles Werdens und Geschehens. Bei הי"ת ist eben רגע באפו חיים ברצונו und darum auch רנה — בכי in einander vorbereitendem Zusammenhang von Ihm ausgehend. Mit den Schlußworten des Verses: בערב ילין בכי ולבקר רנה wird dieser Zusammenhang, dieses Hinzielen des Abends mit seinem בכי zum Morgen mit seinem רנה deutlich gekennzeichnet. —

7—8) ואני אמרתי — ה' ברצונך Nach der Deutung, die unserem Psalm die Einweihung des zu Davids eigener Benutzung erbauten Wohnhauses und die Wiedergenesung Davids nach einer Krankheit zur Grundlage gibt, erscheint das "בשלוי„ und noch mehr das "העמדת להררי עז„ als ein zu hoch gegriffener Ausdruck für den Zustand einer ruhigen Behaglichkeit in guter Gesundheit. Zu einem prosaischen gut bürgerlichen Glück würde solche Poesie wenig passen. (Vgl. unter „Allgemeines“).

Anders verhält es sich, wenn dieser Psalm die mächtige Seelenerregung wiederspiegelt, die sich des Königs David bemächtigte, als er seine stolze Volksmusterung mit einer Dezimierung seines Volkes beantwortet, zugleich oder doch bald darauf aber auch den Engel der Sühne und Versöhnung sah, wie er den Würgengel verscheuchte, und als er dessen inne ward, daß der Fleck Erde, auf dem dies geschah (גרן ארונה) dazu bestimmt war, einst das Haus der Sühne und Versöhnung auf Erden, das בית המקדש zu tragen.

Da erkennen wir sogleich in dem „בשלוי" das Sicherheitsgefühl des sieghaften Königs der über sein großes starkes Heer die Heerschau halten will und darum seine Mannen zählen läßt. Da versetzen wir uns von dem „הררי עז" mit Leichtigkeit auf die Ruhmeshöhe, von der aus König David seinem Feldherrn Joab den Befehl gegeben, und da vermeinen wir fast aus dem „הייתי נבהל" heraus das „צר לי מאד" zu vernehmen, das der bis in die Seele erschrockene König zum Gad, dem Seher, gesprochen.

In dem העמדתה להררי עז drückt es sich so recht fühlbar aus, wie durch Gottes Wohlgefallen um den hohen Berg, auf den der Gottesgesalbte gestellt worden, eine Waffenmacht zu Schutz und Wehr — hinzugewachsen war.

Das Volk als Garde um den Berg des Königs, das Volk als Königswacht hingestellt — darin lag der Gedanke der Überhebung, den der fromme König in so rührender Weise gebüßt und gesühnt hat. — Das Volk soll die Wacht um den Berg Gottes sein, auf dem das בית המקדש steht. —

אליך — מה — שמע ה׳ — הפכת מספדי — למען יזמרך (9—13

In diesen Versen bis zum Ende des Psalms vernehmen wir das inbrünstige Gebet des Psalmisten, der um die Gnade fleht, Gott danken und stets und immer danken zu dürfen.

למען יזמרך כבוד nennt den Endzweck des erbetenen Lebens, mit dem Worte כבוד alles zusammenfassend, was des Menschen Würde ausmacht. יזמרך כבוד beantwortet die in Vers 10 gestellte Frage: היודך עפר היגיד אמתך. Im Tode verstummt das Gotteslied, und Trauer ist für das dankensbedürftige Herz — Tod. Darum wandelst Du meine Totenklage mir in Reigen um, löseſt meinen Sack und gürtest mich mit Freude. — So kann, so will ich dir, mein Gott danken unaufhörlich — ewig!

Kap. 31.

Allgemeines.

An seinem Anfange und Ende gibt sich dieser Psalm als eine Lehre des Vertrauens zu erkennen. Bei Dir, Ewiger, berge ich mich. „Seid stark, und fest sei euer Herz, die ihr harret auf den Ewigen!"

Ist dieser Psalm mitten aus der dringenden Not und Gefahr heraus gesungen, oder ist er der Ton des aus Not und Gefahr befreiten dankbaren Herzens?

Der erste Teil des Psalms läßt auf das Erstere, der letzte Teil auf das Letztere schließen. Das Lied umfaßt mit seiner Sangesgewalt das ganze Lied des Sängers vom Entstehen bis zum Vergehen. — Wir werden zu Zeugen der Herzensnot gemacht und der Seelenvorgänge während dieser Not. Wie könnten wir auch sonst mit ganzer Seele und aus vollem Herzen in den Dankesjubel des Geretteten einstimmen!

Auf welche Periode in dem von Gefahren so reichen Leben des Psalmisten sich dieser Psalm ganz speziell beziehe, ist schwer zu bestimmen. — Ob mit der „belagerten Stadt", בעיר מצור, in V. 21 die Stadt קעילה (I. Sam. 23) oder die Residenzstadt der Ammoniten, רבה (II. Sam. 12) gemeint sei, läßt sich aus dem Inhalt unseres Psalms heraus kaum entscheiden. Bezeichnend und dem ganzen im Psalmbuche waltenden Geiste entsprechend ist es jedoch, daß das Einzelmoment, welches immer es nun sein möge, zurücktritt vor dem Gesamtganzen des davidischen Lebensganges, in dem sich wie wir dies so oft bemerken können, der Geschichtsgang unseres Volkes spiegelt. — Die in unserem Psalm laut werdenden Wünsche richten sich auch nicht auf die Befreiung aus der momentanen Leben und Gesundheit bedrohenden Gefahr allein, sondern zugleich auf die Wahrung und Sicherstellung der im Recht und der Wahrheit bedrohten höchsten Lebensgüter. Zur Bestätigung dieses den davidischen Geiste entsprechenden Merkmals sei hier das ולמען שמך תנחני ותנהלני (V. 4) und das פדיתה אותי ה' אל אמת (V. 6) hervorgehoben. Der Tendenz unseres Psalms entsprechend kehren die Ausdrücke für das unerschütterliche Gottvertrauen des Sängers in wechselnder Form wieder, wobei wir im Interesse der Steigerung der den Psalm durchziehenden einheitlichen Empfindung eine Zweiteilung des Psalms annehmen zu dürfen glauben. Von Vers 15 an bemerken wir nämlich eine Anwendung der im ersten Teile ausgesprochenen Ideen und Vorsätze in höherem das persönliche Einzelinteresse mit der ganzen Menschenbestimmung verknüpfenden Sinne.

Mit diesem: ואני עליך בטחתי ה' אמרתי אלקי אתה hat sich offenbar die bisher gewonnene innere Sammlung zu einer nach außen dringenden Manifestation verdichtet — verstärkt, die das große Bekenntnis: בידך עתותי einleitet. — בידך אפקיד רוחי (Vers 5) war die Vorbedingung zu diesem Bekenntnisse, das den Vertrauenden, der seinen Geist seinem Gotte in Verwahrung gegeben, das verwahrte

Gut in der Form der Zeitläufe und Lebensgeschicke von Gott zurück empfangen läßt. בידך עתותי und בידך אפקיד רוחי verhalten sich zu einander wie Grund und Folge, und wir verstehen es, wenn der Psalmist nach dem abgeschlossenen Gedankengange mit ואני אמרתי בחפזי (Vers 23) kurz rekapituliert und in אהבו את ה׳ und חזקו ויאמץ לבבכם (V. 24—25) das Resultat feststellt. Es ist ein Resultat das allen Herzensmatten Mut und Stärke verleihen will und auch wirklich verleiht. —

Einzelnes:

2) בך ה׳ In Dir fühle ich mich geborgen, Ewiger! חסה=sich bergen vor augenblicklicher Gefahr. Das daraus gebildete Subst. מחסה bedeutet ebenfalls den momentanen Schutzort wie מזרם וממטר. Die Steigerung von מחסה ist מצודה wie in מחסי ומצודתי (Ps. 91). Ob zwischen חם und הס eine Verwandtschaft und das Gemeinsame in dem Begriffe des Beschwichtigens besteht, bleibe dahingestellt. Aus der momentanen Geborgenheit steigt das Gebet um Ewiges empor. אל אבושה לעולם. Laß mich nicht beschämt werden für ewig. Die augenblickliche Rettung sei mir die Gewähr ewig unvergänglichen Gutes. Was der Augenblick verheißt und die Zukunft nicht erfüllt wäre für mich eine beschämende Täuschung. — Der Blick in die Zukunft läßt aber den Psalmisten die Gegenwart nicht übersehen, und diese heischt sofortige Rettung. פלטני, laß mich entrinnen!

3) הטה Der Betende wird zutraulich. Er erbittet sich das Ohr seines Beschützers, um ihm bei aller Dringlichkeit der Rettung, מהרה הצילני, dennoch zu sagen, wie er sich diese Rettung denkt. לצור מעוז für die erste Zeit לבית מצודות für längere Dauer.

4) כי סלעי Du bist mir beides, und es bleibt ja die Hauptsache, daß die augenblicklich beruhigende Sicherung — תנחני — mir die Bahn frei macht, auf der ich Deinem Namen zu Ehren fortschreite und auf der Du mich leitest ותנהלני.

5) תוציאני All die Angriffe der Feinde, ob sie nun mit Worten oder mit Waffen ausgeführt werden, sind ein fein gesponnenes Netz, auf meinen Fang und Fall berechnet. Was wollen aber diese kleinlichen Vogelsteller bedeuten gegen Dich meine Macht — מעוזי!

מעוזי stellt den Machtbegriff dar, losgelöst von den in Vers 3—4 genannten konkreten Mitteln צור מעוז-בית מצודות-סלע-מצודה.

Die Macht an sich in idealster Auffassung — diese Macht bist Du mir, Gott!

6) בידך Wem könnte ich vertrauensvoller mein Teuerstes, Bestes, das ich von Dir habe, übergeben, als Dir? In diesem Empfangen und Geben von und an Gott liegt für mich Loslösung von den Erdengewalten — Erlösung. Weiß ich meinen Geist in Deiner Hut, so weiß ich ihn, so fühle ich mich erlöst פדיתה אותי ה׳ אל אמת. Es ist dies nicht das verzückte Hinaufschmachten des Phantasten, sondern das sehnsüchtige Verlangen nach der Wahrheit, die beim Gotte der Wahrheit — אל אמת — ruht. —

7) שנאתי Gegenüber solcher Geisteshut in der Hand des ewigen Hüters, was bedeuten da jene kleinlich nichtigen Menschen, die die Hut der Eitelkeit des Falschen zu ihrer Lebensaufgabe machen השמרים הבלי שוא? Ich muß sie hassen! שנאתי, der ich auf Gott vertraue und vertrauend zu Gott hinstrebe. ואני אל ה׳ בטחתי.

8) אגילה Wie juble ich und wie wird mein augenblicklicher Gefühlsausbruch[1]) zur dauernden Freude durch deine Gnade אגילה ואשמחה בחסדך. Du hast nicht nur mein zu Tage tretendes Elend gesehen, sondern auch meine innere Seelennöte erkannt. Ich wurde nicht nur gerettet, sondern auch innerlich erlöst durch Dich, den Hüter meines Geistes. —

9) ולא Es handelte sich nicht bloß um den gefährlichen Haß des Hassers, sondern um die Macht meines grundsätzlichen Gegners, אויב, um Wahrheit und Lüge, um Recht und Unrecht, und Du hast mich diesem Gegner nicht als eingeschlossenen Gefesselten anheimfallen lassen — ולא הסגרתני ביד אויב, sondern hast meinen Füßen im freien, weiten Raum einen festen Stand gegeben העמדת — במרחב רגלי. —

10) חנני Das Gebet um Gnade, das den Dankesjubel unterbricht, umfaßt Körper und Seele. Es werden die Organe genannt, die עניי und צרת נפשי als Mittler dienen. Sie altern und verfallen, wenn Du, o Gott, mich nicht begnadest.

11) כי כלו Der innere und äußere Verfall wird psychologisch erklärt. Das Leben in seinem Gesamtganzen und in seinen Teilen

---

[1]) גיל verw. mit היל=Aufregung, Beben, vgl. Hos. 9, 5 וכמרו עליו יגילו. Vgl. Gesenius.

— שנותי — חיי — wird verkümmert, schwindet dahin. Das Leben hat einen großen Kummer zum Inhalt, und die Lebensjahre sind voll der Seufzer über den Kummer. Die Kraft, die mir Halt geben sollte, wankt, und meine Gebeine, die Träger meiner Kraft und Vollstrecker meines Willens — sie altern und verfallen, denn dieser Wille ist krank durch meine Sünde — בעוני. —

12) מכל Ibn Esra hat für das schwierige ולשכני מאד" die Auffassung: und diese Schmach hat sich auf meine Nachbarn — weil sie mir nahe stehen — in ungemein starker Weise übertragen[1]). So erscheint die Abweichung des zueignenden ל in לשכני von der Präposition 'מ in מכל gerechtfertigt. Gerechtfertigt ist auch die Steigerung vom Ungewöhnlichen — מאד bis zum Fürchterlichen — פחד und zum Entsetzen נדדו ממני, die den näher und ferner stehenden Personen entspricht, die den Eindruck empfangen, nämlich שכני , מידעי , ראי בחוץ. Es kann auch sein, daß dieses ולשכני מאד sagen will: Die mir von den Feinden, צררי, allzumal gewordene Schmach wäre an sich, im Hinblick auf die Verächtlichkeit der Personen, von dem sie ausging, verächtlich gewesen, allein meine — guten Nachbarsleute nahmen sie hoch auf, um mich um so niedriger zu taxieren und tiefer herab zu drücken.

13) נשכחתי Gemieden wie ein Gespenst, vergessen wie ein Toter, bei lebendigem Leibe und beim Bewußtsein bessern Wollens und Könnens vergessen und verloren — ein unbrauchbares Gerät, das umhergeworfen wird, bis es verloren geht.

14) כי שמעתי Das Gerücht, das wesenlos in der Luft schwebt und von Fama umhergetragen wird, ist als דבת רבים im Munde aller und nirgends und bei keinem Einzelnen zu fassen und zu entkräften. Ich höre das leere, hin und her schwankende Gerede und muß es sehen, wie es sich Furcht erregend sammelt, wie es feste, bleibende Gestalt annimmt[2]) und um und um stabil wird — מגור מסביב. Sie alle, die Schwätzer und die zielbewußten Verleumder haben sich ja zusammengetan, um mit Argumenten und Gründen

---

[1]) ולשכני מאוד הי' חרפה להם בעבור שהם קרובים אלי (א"ע).

[2]) גור hat doppelte Bedeutung erstens Furcht (ויגר מואב) und zweitens bleibend Verweilen, wohnen. (עם לבן גרתי.)

(יסד) mich gründlich zu verderben — בהוסדם יחד עלי. — Ihr Sinnen und Trachten geht darauf, mir das Leben zu nehmen. —

15) ואני Es ist schon oben gezeigt worden, daß mit diesem entgegenstellenden "ואני" und diesem manifestartigen "אמרתי" eine höhere Stufe im Ideengange unseres Psalms eingenommen wird. (Vgl. „Allgemeines").

16) בידך Die in der Zeit liegenden Schickungen ruhen in Deiner Hand. Die Hand, der ich meinen Geist zur Verwahrung übergebe, ist mächtig genug meine Geschicke so zu formen, daß mein Geist sie bewältige, sie mit Lebensgehalt erfüllen und dem mir gesteckten hohen Lebensziele dienstbar machen kann. — Es handelt sich nicht nur um die gegen mich persönlich gerichtete Verfolgung der Verfolger, sondern auch, ja in erster Linie um die grundsätzliche Feindschaft der prinzipiellen Feinde. Darum werden auch hier, wie so oft in den Psalmen, die Verfolger רודפי und die Feinde אויבי auseinander gehalten und heißt es nicht הצילני מיד אויבי ורודפי, sondern מיד אויבי ומרודפי.

17, 18, 19) האירה - ה׳ - תאלמנה Erleuchtung Deinem Diener — so lautet die erste Bitte, deren Gewährung der Diener Gottes vom Gotte der Gnade erhofft.

Zwischen meiner Beschämung und der der Bösewichter ist zu entscheiden. Es gilt, ob der Himmel oder die Hölle siegen solle, ob ich, der ich Dich, Deine Erleuchtung und Deine Gnade anrufe oder jene Bösen, deren Lieben und Hassen, Streben und Hoffen die Unterwelt, שאול, eine Grenze setzt und die dem שאול stumm verfallen mögen — ידמו לשאול. —

Stumm. Sie selbst mit ihrem lauten, marktschreierischen Getöse stumm. Ihr ganzes Reden, Denken, Empfinden und Tun hat nichts zu sagen, nichts zu bedeuten und nichts zu lehren, was wert wäre als positives sittliches Gut auf die Nachwelt zu kommen. Höchstens eine negative Lehre, die Warnung vor dem Unheil des Bösen, Halt- und Satzungslosen verdankt ihnen, den רשעים, die Nachwelt. Zu solcher Warnung genügen aber die stummen Meilenzeiger auf dem Wege und die öden Trümmer am Zielpunkte des Verderbens.

So mögen denn die Lippen verstummen, die Trotz verkünden gegen den Gerechten mit Stolz und Verachtung תאלמנה וגו׳.

Hiermit geht der Psalmist vom Persönlichen auf das grundsätzliche Allgemeine über. Vom vorliegenden Einzelfalle, von David und seinem Geschicke wird jetzt abgesehen und auf einen Gerechten, gleichviel welchen, auf "צדיק", als Typus des Charakters, gegen den die lügnerischen Lippen, שפתי שקר, sich richten, hingewiesen. — ובוז — גאוה: Eigendünkel und Geringschätzung Anderer — das sind die natürlichen Verbündeten im Gefolge der Lüge. Wer sich selbst zu hoch dünkt, denkt und schätzt den Andern zu niedrig.

20) מה רב Nach der Gegenüberstellung von רשעים שפתי שקר und — צדיק und nachdem auf Grund all der in ihrer ethischen Bedeutung übereinstimmenden Einzelfälle eine Lehre für's Allgemeine gewonnen ist, wird diese große, die Tendenz von Lohn und Strafe festsetzende Lehre in einen begeisterten Ausruf der Bewunderung gekleidet. Wie groß ist Dein Gut, das Du denen aufsparst, die Dich ehrfürchten, das Du schaffst den Dir Vertrauenden, angesichts der Menschenkinder!

Unsere weisen Midraschisten haben aus diesem צפנת und פעלת mehr als ein bloßes Aufsparen und Schaffen herausgelesen. Sie weisen, an diese Worte anknüpfend, auf die Mitarbeit Gottes an dem Werke der Gerechten hin. Bei aller Selbständigkeit und Freiheit des menschlichen Willens, die des Menschen Selbstverantwortung und daher seinen Lohn oder seine Strafe bedingen, bei alldem hat Gott sein Teil am Tatenleben des Menschen. Das Wirken und Werden des Gerechten besteht darin, daß er, der Gerechte, die Gerechtigkeit und Sittlichkeit zum Lebensideal erhebt und dieses Ideal durch Taten verwirklicht. Das Große, Edle, Erhabene und Wahre, steht dem צדיק wie ein fertiges, harmonisch ganzes Bild vor Augen, und nach den Zügen dieses Bildes formt er sein Tun, Denken und Empfinden — sein Leben. — Noch bevor die Willenskraft gestaltend und formend einsetzt, hat das große Vorbild des Guten, in dem das Streben und Wirken vieler Generationen sich darstellt, von der Herzensneigung des nachstrebenden „Gerechten" Besitz ergriffen. — Wer ist's aber, der aus tausend und abertausend Einzelstrichen, aus den auseinander fallenden, getrennten Charakterzügen der Männer und Geschlechter im Laufe der Zeiten ein Charaktergemälde zusammensetzt und durchgeistigt, sodaß es mächtigen Eindruck macht und Bewunderer und Nach=

ahmer findet? — Das ist Gott, der Hüter der Zeiten, der dem Einzelereignis seinen Platz in der Geschichte anweist und so die Geschehnisse zu einem Geschichtsbilde eint.

Aber auch das Böse hat sein Prototyp, sein דוגמא, wie es der Midrasch nennt. — Auch dem רשע fehlt es nicht am mächtig wirkenden Urbilde, das seine Wahl und seine Entschließung beeinflußt, wenn nicht bestimmt. — Solche Vorbilder sind nicht selten mit den Ruhmeskränzen ihrer Zeit geschmückt. Vom ersten Brudermörder, der ein Städteerbauer geworden bis zum letzten Ländereroberer, der zum Brudermörder ward weist manche Ruhmeshalle die Denksäulen strahlender, bestechender Gewalttat auf. — Auch das Böse kann Vorbild werden dem Bösen, und auch dieses Vorbild hat sich unter Gottes Auge, unter dem Zornesblicke des Allgerechten geformt. —

In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn das Midraschwort auch am Werke des רשע dem allgerechten Gotte כביכול eine Mitarbeiterschaft zuschreibt und damit ein psychologisches Gleichgewicht zwischen gut und böse schafft. Nach dieser Vorbemerkung wagen wir es den sonst ganz ungeheuerlich klingenden Ausspruch des Midraschisten in seinem Wortlaute hierher zu setzen. Er lautet:

„Wie groß ist Dein Gut." Hierzu bemerkt R. Pinchas, Sohn des R. Osea: Obwohl geschrieben steht „Denn an diesem (am siebenten) Tage ruhte Er von all seinem Werke" (I. M. 2) so hat Gott doch nur mit dem Schaffen aufgehört soweit dies das Schaffen seiner Naturwelt betrifft. Beim Werke der Bösen wie beim Werke der Gerechten hat jedoch die Mitarbeit des Schöpfers nicht aufgehört. Gott wirkt vielmehr mit diesen und jenen mit. Er zeigt diesen und jenen ihr Musterbild (Paradigma). Woher wissen wir, daß das Unheilvolle, das die Bösen trifft, ein „Werk" genannt wird? Weil es heißt (Jirm. 50):

„Gott hat seine Schatzkammer geöffnet, da zieht er heraus das Rüstzeug seines Grimmes, denn der Gott, der Herr der Heere hat ein Werk vor im Lande der Chaldäer."

Und woher wissen wir, daß die Belohnung der Gerechten ein Werk heißt? Weil gesagt ist (Ps. 31): Wie groß ist Dein Gut, das Du verwahrst denen, die Dich ehrfürchten, das Du bewirkst

für die, die sich bei Dir bergen angesichts der Menschenkinder." (Jalkut Ps. 31)[1]).

Nachdem der Schöpfer sein Schöpfungswerk vollendet hat, ist der Mensch der Schmied auch seines seelischen Glückes oder Unglücks. Allein das Feuer in der Schmiede und die Kraft, die den Hammer schwingt, sie sind von Gott und bleiben Gottes[2]).

נגד בני אדם das soll den Menschenkindern offenbart werden.

21) תסתירם Ob mit "איש", ein bestimmter Mann, etwa אחיתופל, oder ein Mann überhaupt gemeint ist, kann aus dem Wortlaut nicht festgestellt werden. Soviel kann jedoch als sicher gelten, daß dem Psalmisten bei der Gegenüberstellung des „Mannes", von dem Intrigen und Verschwörungen, רכסי, ausgehen, und den streitbaren Zungen, ריב לשונות, die mit ihrem Lügengeschwätz jenem „Manne" dienen, Männer wie Achitofel und die ihm dienenden Kreaturen vorgeschwebt haben.

Dem geheimen ideellen Urheber der verräterischen Anzettelungen gegenüber ist תסתירם בסתר פניך am Platze, während vor dem lauten Zungenhader und offenen Angriff die von Gott gegründete סכה schützt und dieser Schutz mit תצפנם passend bezeichnet wird. —

22) ברוך ה׳ Hat sich David, der Empfänger der göttlichen Gnadenspenden, bisher in die Öffentlichkeit geflüchtet, um unter יראיך und חוסים בך aufzugehen, so drängt er sich jetzt, wo es

---

[1]) מה רב טובך . ר׳ פנחס בשם ר׳ אושעיא אמר אע״ג דכתיב (בראשית ב׳) כי בו שבת מכל מלאכתו ממלאכת עולמו שבת ולא ממלאכת הרשעים ולא ממלאכת הצדיקים אלא פועל עם אלו ופועל עם אלו מראה לאלו מעין דגמטורין שלהם ומראה לאלו מעין דגמטורין שלהם ומנין שפורענותן של רשעים קרויה מלאכה שנא׳ (ירמי׳ נ׳) כי מלאכה היא לה׳ וגו׳ ומנין שמתן שכרן של צדיקים קרויה מלאכה שנאמר (תהלים ל״א) פעלת להוסיבך (ילקוט תהלים ל״א).

[2]) Vielleicht wäre der Ausspruch des R. Pinchas einfach so zu erklären, daß Gott nach Erschaffung der Welt in der Geschichte fortwirkt und der Geschichtsentwickelung ihr sittliches Fundament sichert und zwar: positiv durch die Folgen der guten Tat und negativ: durch die Folgen der bösen Tat. Die Beispiele der צדיקים und רשעים wären es demnach, die nach Gottes Plan in der Welt wirksam sind. Ob jedoch diese Auffassung dem Ausdruck "פועל עם אלו" und "פועל עם אלו" entspreche, und ob der Gedanke vom Lohne der guten, und vom Fluche der bösen Tat die Tendenz dieses Midrasch erschöpfe — das müssen wir bezweifeln.

gilt, den schuldigen Dank abzustatten, mit seiner eigensten Persönlichkeit vor: כי הפליא חסדו לי. Das Gebot zurückgezogener Bescheidenheit hört da auf, wo die Dankespflicht mächtig gebietet. — Sogar die „Festungsstadt", עיר מצור, die für den flüchtigen Königseidam eine wichtige Rolle gespielt, wird hervorgehoben, wenn auch nicht mit Namen genannt, damit wir darüber nicht im Zweifel seien, wer und welche Gefahr gemeint ist. —

23) ואני In der mauerumschlossenen Stadt קעילה war's, wo David mit seiner Mannschaft verloren schien. Saul hatte gesprochen: Gott hat ihn in meine Hand geliefert, denn er ist eingeschlossen, da er in eine Stadt mit Türen und Riegeln gekommen". (I. Sam. 23, 8). — In diese Stadt war David von Gott ausdrücklich mit dem Zurufe: קום רד קעילה gewiesen worden, und wieder hatte Gott auf die dringliche und flehentliche Frage Davids geantwortet: Saul kommt in diese Stadt und die Leute von קעילה werden dich und deine Mannschaft ausliefern (das. 11—12). — Kein Wunder, wenn David in seinem übereilten Zagen an seiner Rettung durch Gottes Gnade beinahe irre wurde ואני אמרתי בחפזי נגרזתי מנגד עיניך.

Und gerade dort in Keila ließ, wie uns ausdrücklich berichtet wird, David den Priester אביתר das איפוד darreichen, um in so feierlicher Weise seine mit ה' אלקי ישראל eingeleitete Frage an die Vorsehung, an den Ewigen, den Gott Israels zu richten. Diese Frage war ein Gebet, durch das sich das für Gesamtisrael erglühte Herz vor dem Gotte Israels ergoß. Das konnte und kann uns als die historische Unterlage für das in unserem Verse bedeutsam betonte ! אכן שמעת קול תחנוני בשועי אליך gelten.

24) אהבו Der dankerfüllte Empfänger der Gottesgnade — כי הפליא חסדו לי — ruft alle getreuen Gottesdiener, die sich dieser Gnade würdig machen wollen — כל חסידיו — auf ה', den Ursprung der Gnade, zu lieben. Unter אמונים sind wohl die wahrheitsgetreuen Verheißungen zu verstehen, die Gott bewahrt und die sich nach allen den Menschen treffenden Prüfungen erfüllen.

אהבואת ה' Liebet den Ewigen! Wer ist mehr berufen Verkünder der Liebe zu Gott zu sein, als David, der so viel Haß und Mißgunst von Menschen erfahren! Es ist nicht das Liebesschmachten einer verzückten Seele, zu der dieser bestgehaßte Gottesdiener aufruft, sondern es ist die Liebe zu Gott, dem gerechten Vergelter, der Maß

für Maß. (מדה במדה מכוונת כחין על יתר הקשת) ומשלם על יתר heimzahlt, es ist die Liebe, die im Boden des Rechts, des göttlichen Rechts, wurzelt, zu der sich David bekennt und für die er Bekenner wirbt (רש״י). — War er ja selbst die Zielscheibe für den spitzen Pfeil, den der „Stolze" עשה גאוה auf die Bogensehne — על יתר gelegt und den Gott auf die Brust des — Täters, des עשה, zurück gelenkt hatte[1]).

25) חזקו Seid stark! Nicht besser kann der Aufruf אהבו ergänzt werden als durch חזקו. Solche im Rechte gefestete Liebe macht stark, und das Herz wird dabei stark und mutig genug das ganze, große Gottvertrauen zu fassen. —

Kap. 32.

Allgemeines:

Wie die Überschrift „משכיל" erwarten läßt, ist unser Psalm ein recht eigentlicher Lehrpsalm. Er zählt zu den Psalmen, die — wie

---

[1]) Zur Erklärung dieser Stelle: ומשלם על יתר עשה גאוה, die, auch wenn man על יתר mit „reichlich" übersetzen wollte, seltsam klingt, sei uns gestattet noch das Folgende anzumerken: Unter dem עשה גאוה können wir uns sehr wohl den Feldherrn יואב בן צרויה denken, von dem David gesprochen וגם אתה ידעת את אשר עשה לי יואב בן צרויה und ferner: אשר עשה לשני שרי צבאות ישראל לאבנר בן נר ולעמשא בן יתר ויהרגם וגו׳ (מלכים א׳ ב׳) Joab war der Mann, den König David letztwillig dem strafenden Schwerte seines Sohnes שלמה empfohlen und den auch dieses Schwert sogar im Zelte Gottes getroffen (das.). Joab, der eigenmächtig blutgierig die treuesten Freunde seines Königs mitten im Frieden gemordet, dieser Joab überhob sich in seinem Hochmut und schlug gegen seinen König David einen gönnerhaften Ton an, der diesen König tief verletzen mußte.

Von Rabba, der Königsstadt der Söhne Ammons aus „Da schickte Joab Boten zu David und sprach: „Ich habe gestritten gegen Rabba, auch habe ich die Wasserstadt eingenommen. Und nun sammle das übrige Volk und nimm sie ein, damit ich nicht die Stadt einnehme, und mein Name über dieselbe genannt werde". ועתה אסף את יתר העם וחנה על העיר ולכדה פן אלכד אני את העיר ונקרא שמי עליה (שמואלב׳ י״ב)

David übernahm jedoch die ihm zugedachte Nebenrolle nicht, er sammelte nicht את יתר העם sondern, wie dies (das.) hervorgehoben wird, ויאסף דוד את כל העם וגו׳. Wir wissen nun sehr wohl, daß das vielleicht zufällige Zusammentreffen des Wortes „יתר" dort in שמואל und hier in תהלים für den פשט nichts entscheiden könne. Anderseits aber wäre es nicht das einzige Mal, wo in תהלים durch Anwendung eines vielleicht schlagwortartig die ganze Lage in der betreffenden Geschichtsperiode bezeichnenden Wortes eine dunkle Person, hier der עשה גאוה, die richtige, wenn auch nur ברמז angedeutete Beleuchtung erhalten würde. —

im Talmud Pesach 117a. berichtet wird — dem Volke durch einen Übersetzer und Interpreten (מתורגמן) übermittelt und klar gemacht zu werden pflegten. Die Lehre der Selbsterkenntnis, die zum aufrichtigen Selbstbekenntnisse drängt, wird uns in Wort und Bild ans Herz gelegt. Wir erfahren, wie erleichternd und erlösend es auf den Menschen wirkt, wenn er nicht erst, wie das Roß dem eisernen Zügel, dem Zwang nachgibt, sondern frei aus sich heraus das Werk der Selbstläuterung beginnt.

Der freie Atemzug einer vom Drucke der Sünde und des Frevels frei werdenden Menschenbrust geht durch den ganzen Psalm. — Geradheit und Offenheit, die Vorbedingungen wahrhaft freimachender Hingebung an Gottes erhabenen und erhebenden Willen, stehen wie die Wächter der Wahrheit am Ein- und Ausgange unseres Psalms. אין ברוחו רמיה voran und הרנינו כל ישרי לב am Ende, und dieses Ende verkündet im Jubel den Sieg der geraden, sich zu Gott findenden Herzen.

פשע , חטאה , עון — Alles, was den Menschen niederdrücken, mit düsterem, schwerem Gewölk bedecken und dem Sonnenstrahl göttlichen Lichts und göttlicher Gnade entrücken kann, ist gleich am Anfang des Psalms genannt, und alles ist emporgehoben, von Licht durchdrungen, geklärt und gesühnt — mit zweimaligem Heil! "אשרי" als der Devise des Lehrpsalms begrüßt. — Über Berge gesühnter Schuld schreitet der Gottessänger seinem Ziele zu, und am Ziele angelangt ruft er seiner Mitwelt zu: אשכילה ואורך בדרך זו תלך hierhin führt der Weg! Wir erblicken in diesem אשכילה den Wendepunkt im Ideengange unseres Psalms und finden, daß der zweite Teil des Psalms im Bilde reflektiert, was sein erster Teil mit sinnigem Worte gelehrt hat.

Einzelnes:

1, 2) לדוד — אשרי אדם Die Sündhaftigkeit חטאה, die den Menschen anhaftende Schwäche zu irren, kann verdeckt werden, ohne daß des Menschen selbstbewußtes Aufwärtsstreben eine Störung erleidet. Ja, es ist für den Mann der mutigen Tat nötig, daß ihm zeitweilig all die Irrgänge rechts und links, die so viele Möglichkeiten unwissentlicher Schuld bergen, verdeckt bleiben, damit er bei all der Gefahr Unrecht zu tun den Mut und die Kraft finde das Rechte zu üben.

Gottes Gnade entzieht dem Sterblichen die Zeichen der Schwäche, damit er stark sei. Anders ist's mit dem Verbrechen=פשע. Da gibt es kein Verdecken. Das Verbrechen muß dem Schuldigen klar vor Augen sein, damit er es gut mache und sich darüber zur bessern Erkenntnis erhebe. Lastet die bewußte, erkannte Schuld schwer auf dem Mann, so hilft die Gottesgnade die Last tragen, denn Gott ist נושא עון ופשע und Wohl dem, dessen schwere Schuld getragen wird, so daß sie ihn nicht herabzieht in den Pfuhl gewohnheitsmäßigen Lasters. מכסה פשעיו לא יצליח. Wer seine Verbrechen verdeckt, dem wirds nicht glücken! Wir sehen in Vers 1 פשע und חטאה auseinandergehalten und jedes mit dem ihm entsprechenden Mittel zum Heil=אשרי versehen: נשוי פשע כסוי חטאה. — Vers 2 mahnt uns aber daran, daß der Mensch oft bemüht ist das Verbrechen=פשע in seiner Hand durch Deckmittel und Beschönigungen aller Art für Irrung=חטאה auszugeben oder gar selbst dafür zu halten. Der gerade Weg der Erkenntnis führt niemals zu solcher Verwechslung der Begriffe und so unehrlichem Tausche. Dazu ist der krumme Weg, der Weg der Schliche und des Selbsttruges nötig. Diesen krummen Weg bezeichnet das Wort עון (von עוה=krümmen). In עון haben wir den unredlichen, ungeraden Zwischenhändler zwischen פשע und חטאה vor uns, der im Menschen tätig ist, um Unrecht in Recht, Böses in Gutes, oder doch in Harmloses zu verkehren.

Heil dem, dem Gott solche Krümmen nicht anrechnet, weil sein Geist frei ist von solch schillerndem, sophistischem Trug: אשרי אדם לא יחשוב ה׳ לו עון ואין ברוחו רמיה. Hier ist עון mit psychologischem Feingefühl als das unehrliche Mittel aufgefaßt, dessen sich der menschliche Geist bei seiner Umprägung des פשע in חטאה zu bedienen pflegt. עון ist hier die Gedankenarbeit einer geistigen Falschmünzerei. Daher לא יחשוב und אין ברוחו, die Betonung der hier in Betracht kommenden Geisteskräfte. Sehr bezeichnend erscheint es uns auch, daß in Vers 2 abweichend von Vers 1 das Wörtchen אדם eingeschaltet wird. Bei לא יחשוב ה׳ לו עון kommt ja das menschliche Beginnen, die Innenarbeit des אדם so sehr in Frage.

3) כי החרשתי Es gibt ein lautes, ja überlautes Stöhnen und Schreien, wobei dennoch die innere Stimme schweigt, die eigentlich vernehmbar werden sollte, wie es ein geschäftiges Nichtstun gibt, wobei die innere Kraft ruht. — Solches Klagen und Schreien

tagsüber, בשאגתי כל היום, bringt keine Erleichterung. Es macht die Gebeine morsch und verwüstet den Körper, ohne die Seele zu erlösen.

4) כי יומם Offenbar im Gegensatze zu כל היום im vorigen Verse steht hier יומם ולילה. Auch in der Nacht, da meine Klage keinem Andern hörbar und ich allein bin mit meinem innern Vorwurf, da liegt Deine Hand, o Gott, schwer auf mir.

לשדי Die Wurzel לשד die in 4. B. M. 11, 8 vorkommt, bedeutet nach der geistreichen Erklärung des רשב״ם (das.) die Fettigkeit, der durch künstliche Behandlung (Kochen oder Backen) ein besonderer eigentümlicher Geschmack gegeben wird, während שד (ohne Lamed) den Saft in seinem Naturzustande (in der Mutterbrust) bezeichnet. Auch hier dürfte mit לשדי der durch sorgsame Pflege gemehrte, in der Nährkraft erhöhte Lebenssaft gemeint sein. Dem entsprechend ist hier נהפך angewendet. Die beabsichtigte Mehrung und Erhöhung der Lebensfrische wird in das Gegenteil verwandelt durch die sengende Gluthitze, die mir das Mark dorrt. — Aller erkünstelte Gleichmut nützt mir nichts, wie der leidenschaftliche Ausbruch — שאגתי כל היום nichts genützt hat. סלה — damit ist der Seelenzustand vor dem offenmütigen Bekenntnisse vor Gott gezeichnet. —

5) חטאתי Die erlösende Tat geschieht: das Bekenntnis vor Gott. Es ist nicht ein durch äußern Druck erpreßtes, sondern ein freimütiges, selbstbewußtes Geständnis, wie dies durch das bedeutsame אמרתי אודה ausgedrückt wird. Es ist mein Entschluß, nachdem ich zu der Überzeugung gelangt bin, daß jeder Versuch den starr aufragenden Vorwurf auf krummen Pfaden, עון, zu umgehen und פשע zu חטאת herab zu drücken vergeblich, und nur אודה עלי פשעי לה׳ das Richtige und Rettende sei.

Hiernach erklärt sich die merkwürdige Verbindung von עון und חטאת in ואתה נשאת עון חטאתי. Ist ja in diese Verbindung עון חטאתי der ganze Kampf hineingelegt, der dem beschämenden Schuldbekenntnis vorausgegangen, und den die sich frei machende Seele mit aller Kraft der siegenden Wahrheit glücklich bestanden hat. "סלה" gibt diesem Kampf und Sieg einen feierlichen Abschluß. —

6) על זאת Trotz der Schwierigkeiten, die dieser Vers den Interpreten bietet, können wir uns nicht dazu entschließen, aus diesem

Vers — mit Michael Sachs ז״ל — eine Frage herauszulesen[1]). Wir sehen vielmehr in אליך לעת מצא und אליו לא יגיעו eine deutliche Entgegenstellung der beiden Seelenbewegungen, die uns in Vers 4 und Vers 5 so lebhaft dargelegt wurden.

Zu Dir, Gott, zur rechten Zeit und aus freiem Entschluß und nicht erst wenn die Ereignisse drängen und Vorwurf von innen und Schmach von außen wie mächtig flutende Gewässer an ihn, den Stand haltenden Menschen, heranreichen — also bete der an Gottes Liebe und Gnade sich hingebende חסיד![2])

7) אתה Es kann fraglich erscheinen, ob wir in diesem אתה סתר לי den Inhalt des Gebetes vor uns haben, das dem חסיד empfohlen und mit diesen Worten in den Mund gelegt wird. Darnach wäre אתה סתר לי Zitat. Es kann aber auch sein, daß der Psalmist, nachdem er sich dem חסיד ratend und mahnend zugewendet, mit diesem אתה סתר לי zu sich selbst und zu seinem immer — inniger werdenden Verhältnisse zu seinem schützenden, rettenden Gotte zurückkehrt. Mit רני פלט תסובבני wäre der Kreis geschlossen, den der bei Gott sich bergende Sänger um sich gezogen und in dem Rettungsjubel erklingt.

רני פלט in seiner seltsamen Verbindung soll vielleicht dem gleichfalls seltsamen Wortpaar: נשאת עון חטאתי entsprechen. Der hier wie dort gleichlautende Abschluß mit „סלה" scheint diese der Einheitlichkeit des Psalms zugute kommende Annahme zu unterstützen. —

---

[1]) Hingegen ist es anzuerkennen, daß S. die Belegstellen gesammelt hat zu der (in Midr. rabb. Bresch. 92 gegebenen) Deutung des Wortes מצא als Heimsuchung oder wichtigen Wendepunkt im Leben (Eheschließung . . . Tod). Die Stellen sind: 4 M. 20, 14; 5 M. 4, 30; 41, 17; Jos. 2, 23; Job. 31, 29; 34, 11.

Zwar scheint S. selbst diese Midraschstelle entgangen zu sein. (Vgl. S. „die Psalmen" Kap. 32, Note).

[2]) Ob wir an eine Substantivform לעת (das ל zur Wurzel gerechnet) und ebenso an eine Nominalform לשטף (das ל zum Hauptwort gehörig) entsprechend dem לשדי in Vers 4 und analog dem Worte לאם (das von אם begrifflich zu unterscheiden ist) denken dürfen — bleibe dahingestellt. Daß diese poetische Lizenz den schönen Gedanken in unserer Stelle noch deutlicher hervortreten lassen würde, ist klar. —

Der trennende Akzent (אזלא לגרמיה) über und neben חסיד könnte nur die obige Auffassung unterstützen. Auch das Zeichen צנור über אליך, das eine kleine Pause verlangt, wäre ganz im Sinne dieser Auffassung.

8) אשכילך Auch dieser Vers hat seitens der Erklärer sehr verschiedene Auffassungen erfahren. Nach רש״י ist es ה׳, auf den sich "תסובבני" bezogen, der mit אשכילך seinen vertrauensvollen Diener David anspricht. — Nach Andern ist es der in רני פלט personifizierte Rettungsgedanke, der hier das Wort hat. Es wäre also eine Art geheimen Chors, der hier belehrend einfällt. — Es spricht aber nichts Wesentliches gegen die einfache Auffassung, nach der der Psalmist hier das Wort nimmt, um entsprechend der Überschrift "משכיל" jeden, der belehrt sein will, auf Grund des Bisherigen zu belehren. אשכילך Ich lasse dich durch Vernunftgründe einsichtig werden. ואורך Ich gebe dir in's Einzelne gehende direkte Lehre. איעצה Ich unterstütze diese Lehre mit den Ergebnissen meiner praktischen Erfahrung und behalte darum jeden deiner zur Betätigung meiner Lehre getanen Schritte sorgsam im Auge: עליך עיני. —

9) אל תהיו Was oben V. 6 dem "חסיד" mit רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו als Gebetsinhalt empfohlen worden, wird hier, noch volkstümlicher und an alle Welt gerichtet, mit אל תהיו כסוס כפרד wiederholt. — „Machet es nicht wie jene wilden Tiere, die man zügelt, um ihr Annahen zu verhindern; — betet nicht, wenn die Not heranzieht, um sie — als ein einzelnes Begebnis, das ihr fürchtet — abzuwehren, sondern seid immer in Gott gefaßt und ergeben." — Es wird hier der Plural angewendet, um mit der Erweiterung des Kreises der Angeredeten auch die allgemeinere Geltung des Ausgesprochenen zu verbinden. (Vgl. Sachs).

Zu dieser Form der Allgemeinheit in unserem V. 9 ist schon in V. 8 übergeleitet.

Da heißt es nämlich abweichend von der direkten Anrede in אשכילך ואורך mit Weglassung des Suff. איעצה עליך עיני (nicht: איעצך wie in 2 M. 18, 19). Das kann uns sagen: Ich gebe meinen Rat allgemein lautend אל תהיו כסוס habe aber dabei auf dich, den eingangs der Rede mit חסיד Bezeichneten, besonders mein Auge gerichtet. — Ob עדיו von עדה = schreiten (Hiob 28, 8) oder von עדה = schmücken (2 M. 33, 4. 6) herzuleiten sei, soll hier nicht entschieden werden. — Raschi übersetzt עדיו mit „seinen Schmuck" und verbindet damit die Beobachtung, daß סוס und פרד ja nicht zu unterscheiden wissen zwischen dem, der ihnen wohltun, der sie schmücken und ihr Aussehen verschönern, und dem, der hnen

Übles zufügen will. סוס und פרד stoßen eben aus und bäumen sich auf gegen den, der sie pflegt und reinigt. So sollt ihr nicht sein gegen den, der euch ermahnen und bessern will! (S. רש"י).

Gewiß, es ist dies eine Mahnung, die nach der Unterweisung des "משכיל" sehr am Platze ist. —

10) רבים Nicht das Viel oder Wenig inbezug auf Wohl und Weh soll hier als das trennende Merkmal von רשע einer- und הבוטח בה' anderseits bezeichnet werden. Das ersehen wir schon daraus, daß hier dem רשע nicht צדיק gegenübergestellt wird. — Es handelt sich hier um Vielheit oder Einheit in der Anschauung von Gott und Welt und dem entsprechend um Vielheit oder Einheitlichkeit in den den Menschen treffenden Schickungen. — Der רשע stellt sich außerhalb des Bandes, mit dem der Schöpfer und Gesetzgeber die Schöpfung und die Menschheit und innerhalb der Menschheit besonders ישראל umschlingen will. Dieses Band ist das ewige Gesetz, das sich auf Recht und Liebe gründet. — Dem רשע zerfällt die Naturwelt in Milliarden bald sich einende, bald sich lösende Kräfte und die Geschichtswelt in ebenso viele einander bedingende oder aufhebende Gewalten. Die Erscheinungen entbehren ihm, dem רשע, des einheitlichen Ausgangs- und Zielpunktes und fallen auseinander je nach den augenblicklichen Neigungen, Leidenschaften und Stimmungen, die ihn, den רשע, beherrschen. Dabei merkt er es nicht, daß im Grunde diese seine Neigungen und Stimmungen gerade von jenen Erscheinungen beherrscht werden. — Dem רשע fehlt die innere Grundstimmung, die allem Wechsel der Geschicke gegenüber dieselbe, zwischen Freuden und Leiden das Gleichgewicht herstellende bleibt. Fehlt ihm ja in seinem Welt- und Geschichtsbau der Urgrund alles Seins und Werdens, das ist: Gott. Darum treffen den רשע die Geschickesschläge, die מכאובים, als רבים, als die vielen von allen Seiten von den vielen Naturmächten oder — wenn man will — Gottheiten losgelassenen Schergen eines Gerichtshofes, der keinen obersten Richter hat. Ohne Gesetz, ohne Recht, ohne Liebe und ohne Hoffnung auf Erbarmen und auf eine höhere Bestimmung des einen, einzigen Weltenvaters — so erleidet der רשע seine מכאובים. —

Diesem in der Vielheit verlorenen Spielball gesetzloser Gewalten steht gegenüber der בוטח בה' der Mann mit dem festen Gottvertrauen und dem Glauben an den Einen, Ewigen im Herzen.

Ihm ist alles, auch die trübe Schickung Gottesschickung und als solche: חסד. — Sein Dasein zerfällt ihm nicht in Momente des Glückes und des trostlosen Leids, sondern die Liebe Gottes umringt ihn und alles, was er hat und liebt, ganz und gar חסד יסובבנו. Es ist ein Lichtring, der den בוטח בה׳ umschließt, und auch der Schatten trüber Stunden kann diesen Ring nicht dauernd unterbrechen. Der Kern dieses Lichts ist unzerstörbar; es ist eben das Licht einer hohen sittlichen Weltordnung, die in ה׳ ihren Halt und ihre Einheit besitzt. —

11) שמחו Dieser in ה׳ wurzelnde Frohsinn, der das ganze Leben trotz aller Leiden, die es bringen mag, frohgemutet macht, darf in Jubel ausbrechen וגילו צדיקים.

Die in der Lebensheiterkeit sich bewährende Hoffnung auf חסד ה׳ wird triumphieren, und alle, die geraden Herzens sind, mögen den Triumph laut verkünden.

שמחו בה׳ — damit ist das ganze Lebensprinzip des בוטח בה׳ gegenüber dem רשע gekennzeichnet. וגילו — soll den Jubel der צדיקים aus ihrem individuellen Empfinden heraus ausdrücken, und כל ישרי לב bezeichnet den endlichen Weltsieg, den die Allgemeinheit feiert. Mit diesem Jubelton, dem schönsten, der der Davidsharfe entfahren kann, klingt unser Psalm aus. —

Kap. 33.

Allgemeines:

Ohne eigene Überschrift führt dieser Psalm den Gedankengang des vorherigen Ps. weiter und, wenn der Ausdruck gestattet ist, höher. Auch äußerlich gibt sich unser Psalm als Fortsetzung des frühern Ps. dadurch zu erkennen, daß die צדיקים und ישרי לב, die am Schlusse des vorigen Ps. zur Freude und zum Jubel aufgerufen wurden, sich am Anfang unseres Ps. einfinden in צדיקים und ישרים, um ihren Jubel- und Freudendienst anzutreten. — Ein freudiger Wonnezug geht durch die Welt, die der Psalmist vor unsern Augen entstehen und sich begründen läßt. — Geradheit und Treue, ישר und אמונה bilden das Fundament der gottgeschaffenen Welt, Wort und Tat, דבר und מעשה heben diese Welt aus dem Fundament empor.

Gottes ist die Liebe und ist das Recht. So schuf Er die Welt und so gründete Er die Menschengesellschaft, die die Liebe

und das Recht nach dem Gott entstammenden Gesetze zu üben hat. Die göttliche Allmacht setzt dem Meereswüten Schranken und bindet die Fluten an das abgrundtiefe Bett. Die göttliche Gerechtigkeit dämmt den Tyrannenwillen ein und hindert ihn zur rechten Zeit am maßlosen Ausschreiten in Taten der Gewalt. — Der Gotteswille und der Menschenwille stehen einander gegenüber, und bei aller Freiheit und Unbändigkeit des Menschenwillens besteht der Ratschluß Gottes allein. Daran können Königsmacht, Heeresgewalt und Rosseseile nichts ändern.

Das Gottesvolk und die Menschenwelt stehen unter dem Auge der Vorsehung, und so weit die Grenzen der Menschheit, ihrer Aufgaben und ihrer Endbestimmung gesteckt sind, die Stimme der Gottesoffenbarung dringt von einem Ende zum andern und füllt den Weltenraum und durchdringt die Hallen und Zeiten der Weltgeschichte. — Das erwählte Volk als Träger der Offenbarung und die Gesamtmenschheit werden sich verstehen und in einem gottgefälligen Tatenleben einigen, denn e i n Schöpfer ist's, der die Herzen allesamt gebildet hat, der sie alle, so verschieden die einzelnen Herzenstöne klingen, versteht, der sie einigen und auf den Ton verständnisinniger Einigung stimmen will. — In einer solchen großen, herrlichen Welt sind in allem und jedem die Zeichen des Meisters und seines weisen Planes, wie seiner endlosen Liebe zu seinem Werke zu erkennen. — Dem Gottesfürchtigen, auf dem des Ewigen Auge ruht, ist der Blick für diese Zeichen geschärft und das Herz für Gottes Liebe und Gerechtigkeit geöffnet. Es wird ihm auf den vielverschlungenen Pfaden seines Lebenswandels nicht bange, denn er sieht seinen Gott, er kennt sein Gebot und will ihm folgen.

Wir vernehmen also in unsrem Psalm nicht nur das Jubellied, das im vorhergehenden Psalm angestimmt worden, sondern wir werden mit dem Inhalte dieses Liedes und seiner Berechtigung näher und inniger vertraut gemacht. — Wir wissen es, dieses Lied wird in Israels Reihen nicht verstummen, so lange Israels Hoffnung lebendig ist — ewig!

Einzelnes:

1) רננו Nach רד"ק ist בה' zu übersetzen: in Gott. Nach der Auffassung des Midrasch bedeutet hier בה' mit Gott und will

sagen, daß die צדיקים nicht erst den Vollzug des göttlichen Wunderwerkes abwarten, um dieses zu bejubeln und Gott, dem Wundertäter zuzujubeln, sondern daß sie von Anfang an, sowie sie Gottes Wirken in der Natur und in der Geschichte wahrnehmen, voll Jubels sind mit Gott. — Also nicht nur Gottes Werk, schon sein Wirken und zur Erscheinung kommen wird von den צדיקים mit Jubel begrüßt. Darum, meinen die Weisen, heißt es hier nicht לה' sondern בה'. — Der Jubel des צדיק wäre demnach eine Begleiterscheinung der Majestät Gottes, wenn sie schaffend, ordnend und richtend durch die Welt schreitet. — Solche Töne, die von Verständnisinnigkeit und der freudigen Hingabe des eigenen Wollens und Strebens an Gott zeugen, entquillen nur der dankerfüllten Menschenbrust. Die Engelschöre haben solche Töne nicht; in der Sphärenmusik fehlen diese Akkorde. Vom Himmel und seinen Gestirnen wie von den über den Erdball gespannten Saiten kann nur ein Huldigungslied לה' oder לפני ה', nicht aber, wie von den צדיקים ein Jubel בה' ertönen[1]).

Demselben Geiste entspricht es, wenn R. Chanina bar Papa im Talmud (סוטה פ"א) vermittelst eines אל תקרי aus נאוה תהלה auch נוה תהלה herausliest und in unserem Verse die auf Erden gegründeten Wohnstätten Gottes אהל מועד und מקדש ראשון angedeutet findet.

Das Wort נאוה kann von אוה=sehnsüchtig verlangen und auch von נאה=lieblich abgeleitet werden. In dieser Doppelbedeutung schließt sich das נאוה תהלה für die ישרים an das רננו צדיקים בה' würdig an. Die Sehnsucht nach der Gottesnähe läßt die Gerechten beim Erstrahlen der Gotteserscheinung aufjubeln. Durch das Ergötzen an der Gottesschöne wird den צדיקים die Welt zu einer harmonisch

[1]) ד"א רננו צדיקים אל ה' אין כתיב כאן אלא בה' בזמן שהן רואין מיד הן מרננין שנאמר (שמות י"ד) וירא ישראל את היד הגדולה מיד (שם ט"ו) אז ישיר משה וכה"א (דה"ב ,ג') וכל בני ישראל רואים ברדת האש וכבוד ה' על הבית ולכן אמר דוד רננו צדיקים בה'. הכל מרננים לפניו שמים וארץ מרננים וירח מרנן וכוכבי אור מרננים המלאכים מרננים וכה"א (סי'קמ"ה) הללוהו כל מלאכיו, אע"פ שהכל מרננים לפניו רינון של צדיקים ושל ישרים נאים מן הכל שנאמר רננו צדיקים בה' הודו לה' בכנור! (מדרש שוחר טוב) ועיין רד"ק הושע י"ב ז' ואתה באלקך תשוב.

lieblichen Welt. Einer solchen Welt voll Lieblichkeit und Harmonie durch die auf Erden stetig weilende Gotteserscheinung dienten אהל מועד und nach diesem מקדש ה׳ zur bleibenden Stätte — נוה, und so erstand den ישרים eine Wohnstätte strahlender Gottesverherrlichung נוה תהלה.

Ja, diese Stätten אהל מועד und מקדש, die nach einer Überlieferung an ihrer Stelle in den Boden gesunken, sind für Israel die unsichtbaren Tore geblieben, durch die seine ganze Gedanken- Empfindungs- und Tatenwelt ein und aus flutet. Über dem versunkenen אהל מועד wölbte sich das Haus Gottes auf Morija, und und über den verschütteten Pforten dieses Hauses טבעו בארץ שעריה (איכה א׳) baut sich Israels Geisteswelt auf mit allem, was sich Israel Großes und Erhabenes in sein Galuth herüber gerettet hat[1]).

Wie aus dieser Agada ersichtlich ist, enthält sie, wie so manch andere, bedeutsame Winke, die uns bei der Vertiefung des einfachen פשט zugute kommen.

2, 3, 4) הודו — שירו — כי ישר Den Unterschied zwischen זמרו und שירו haben wir bereits an anderer Stelle hervorgehoben und darin gefunden, daß das eine auf Instrumental- das andere auf Vokalmusik Bezug hat. שיר (verw. mit שור) bezeichnet zugleich den auf geistiger Schau beruhenden Inhalt des Liedes, der einer Verjüngung — חדש — fähig ist und zu einer solchen hindrängt. Die Übereinstimmung zwischen Ton und Inhalt wird durch היטיבו נגן noch ausdrücklich gefordert[2]).

Bei ה׳ ist zwischen Gedanke und Wort eine vorbereitende Überleitung nicht denkbar. Die Einheitlichkeit und Unmittelbarkeit im

---

[1]) לישרים נאוה תהלה דרש ר׳ חנינא בר פפא אל תקרי נאוה תהלה אלא נוה תהלה זה דוד ומשה שלא שלטו שונאיהם במעשה ידיהם דוד דכתיב (איכה ב׳) טבעו בארץ שעריה , משה דאמר מר משנבנה מקדש ראשון נגנז אוהל מועד קרסיו קרשיו בריחיו ועמודיו ואדניו היכי אר״ח אמר אבימי תחת מחילות של היכל : (סוטה פ״א).
Vgl. „Hermon" S. 322.

[2]) Im ביאור של ר״י בר״יל heißt es:
ויש לפרש כאן טעם תרועה מלשון ריעות והתחברות כלומר שיתחברו לשורר ולנגן היטב במקהלות וכו׳
Wir lassen es nun dahingestellt, ob das in תרועה liegende ריעות והתחברות für das harmonische Zusammenwirken von זמר und שיר zu verwerten wäre.

göttlichen Wesen verbietet die Annahme solcher metaphysischer Vorgänge. Diese unmittelbare Geradheit, nennt der Psalmist ישר דבר ה׳ und sie dient, soweit Menschen dem Göttlichen nachstreben können, den ישרים zum Vorbilde. — Die Gottestat ist, ohne jeden durch irgend ein Hindernis bedingten Abzug, der getreue Ausdruck seines Wortes וכל מעשהו באמונה. —

5) אהב Auf Gott bezogen, ist der Gottesname ה׳ mitten im Verse nicht recht verständlich, und nimmt man (Vgl. Hirsch Psalmen) חסד ה׳ zum Subjekt im Satze, so bietet dies eine ungewöhnliche Härte. — Hier dürfte sich wieder die agadische Auffassung des Verses als bester — פשט empfehlen. R. Elasar bezieht nämlich אהב צדקה auf den Menschen und meint: „Wer Milde und Recht liebt, dem rechnet es die Schrift so an, als erfüllte er die ganze Welt mit dem Werke der Liebe, wie es ja heißt: Vom Liebeswerk Gottes ist voll die Erde. (סוכה פ״א)[1].

Wer mit den צדיקים sich Gott stets und überall, im Schaffen der Natur und im Walten der Geschichte gegenwärtig hält und mit Jubel die Gotteserscheinung in seinen Werken begrüßt, wer mit den ישרים in dieser Welt der Majestät Gottes eine dem sehnsüchtigen menschlichen Verlangen genügende Stätte der Verherrlichung errichtet und dadurch diese Welt zu einer in ihren Gegensätzen ausgeglichenen, lieblich schönen Welt macht, für den werden auch צדקה ומשפט mit einander ausgeglichene Begriffe und wird die Welt, die schöne gottgeschaffene Welt, eine Welt der Gottesliebe sein. —

6) בדבר ה׳: Gleichsam zum Beweise des in Vers 4 ausgesprochenen Satzes betreffend die vollständige Einheit in Gottes Wort und Tat (דבר ה׳ — וכל מעשהו) wird hier in der Schöpfung diese Einheit in דבר und מעשה dargestellt: בדבר ה׳ שמים נעשו. Nachdem für die Erde und ihre Bewohner die Ausgeglichenheit zwischen צדקה und משפט als die Vorbedingung der richtigen Erkenntnis von חסד ה׳ gefordert worden, wird uns die Entstehung der Himmelsheere in Erinnerung gebracht. — Da war von vorneherein der Gegensatz von צדקה und משפט ausgeschlossen, denn die Sterne haben kein Empfinden für Milde und Strenge. Da ordnen

[1]) אהב צדקה ומשפט א״ר אלעזר כל אדם שאהב צדקה ומשפט מעלה עליו הכתוב כאלו מלא כל העולם חסד שנא׳ חסד ה׳ מלאה הארץ (סוכה פ״א).

und reihen sich die geschaffenen Heere nach dem sie in Bewegung oder Ruhe und vor allem in's Dasein setzenden Odem der göttlichen Allmacht — ברוח פיו. — Nun derselbe Odemzug geht auch über die Erde und soll auch auf die Erdenwesen seine belebende einende Macht üben.

Von Vers 6 bis Vers 12 wird uns die Allmacht Gottes in ihrem Furcht erregenden Wirken dargestellt. In Vers 2 wird mit אשרי הגוי der von Furcht niedergedrückte Mensch erhoben und zur Fähigkeit Mitglied eines gotterwählten Volkes zu werden aufgerichtet. Es gesellt sich das Gefühl der Liebe zu dem der Furcht, und von da ab wirkt das Psalmwort auf die Einigung und gegenseitige Durchdringung der beiden gegensätzlichen Gefühle hin. Wir erkennen hierin unschwer den logischen Ausbau des mit אהב צדקה ומשפט gegebenen und als einzig wahr empfohlenen Lebensprinzips, das in היוצר יחד לבם seine Begründung findet. —

7) כנס. Die aus einander strebenden unzähligen Tropfen der Meeresgewässer sammelt Er und verbindet sie wie eine Mauer. Die Abgründe, die die ganze Erde zu verschlingen drohen, legt Er in sichere Behälter.

8) ייראו Das All der Erde fürchte darum Ihn, den Ewigen, dessen Wort allein seinen Bestand gegen die Fluten sichert. Die Bewohner der Welt, dieser dem verwirrenden, vernichtenden Elemente בלה — בלל — ausgesetzten Welt (תבל), müssen zagen vor Ihm, in dessen Hand allein ihre Erhaltung liegt. —

9) כי הוא Er, auf dessen Wort die Schöpfung ward, hat auch die Macht und den Willen durch sein Gebot eine Weltordnung festzusetzen, so daß die Schöpfung fortbestehe — ויהי ויעמד. —

10) ה׳ הפיר Nach רד״ק kann dieser Vers sowohl dem vorausgegangenen כי הוא אמר ויהי zur Ergänzung, als auch den nachfolgenden Versen zum Ausgangspunkte dienen.

הפיר von פור = brechen[1]); הניא von נוא = verneinen, verweigern. עצה = der fertige Rat; מחשבה = der keimende Rat, der Gedanke. הפיר entspricht dem עצת גוים und הניא dem מחשבות עמים. — Halten wir noch im Auge, daß גוים die Völker als politische Korporationen und עמים dieselben in ihren sozialen

[1]) תבר (תרגום ירושלמי).

Beziehungen bezeichnet, so dürfte מחשבות עמים den sozialen Geist und עצת גוים den politischen Ratschluß betreffen.

11) עצת Den עצת גוים und מחשבות עמים in V. 10 gegenüber wird hier עצת ה׳ als für ewig bestehend, und מחשבות לבו als gültig von Geschlecht zu Geschlecht genannt. — Der Weltplan im allgemeinen ist von ה׳ festgestellt, und was in den einzelnen Zeitepochen das Leben der Generationen bewegt, ist von Ihm ית׳ vorausbedacht. —

12) אשרי Den גוים und עמים in V. 10 wird hier הגוי und העם entgegen gehalten. — Ein Gottesplan liegt der Weltentwicklung zu Grunde, und die Gottesidee soll sich in den Menschengeschlechtern ausleben. — Heil nun dem Volke, dem dieser ewig vorsehend waltende Gott zum erkannten Gotte geworden von der Zeit der Ahnen her. Dieses Volk konnte von Gott erwählt werden, Träger der ihm zum Erbe gewordenen Wahrheit zu werden. — Menschen wählen das Erbgut nicht, das ihnen zufällt, dieses fällt ihnen eben zu. —

Bei Gott gibt es auch in diesem Sinne keinen „Zufall". — Was Israels Väter geahnt, gehofft, geglaubt und betätigt, das hat Gott im Volke Israel zum Erbbesitz erwählt. Ist's ja Ihm, dem Ewigen, dem Allherrn zum Erbe לנחלה לו. —

13) משמים Von da ab werden die Phasen in der Gotteswaltung, soweit sie die menschliche Vernunft markieren kann, schrittweise dargestellt.

Zuerst sieht Gott die Menschenkinder in ihrer kosmischen Bedeutung. Dieses הביט, Herabblicken des Schöpfers wird ein „Sehen" — ראה — und in diesem "ראה„ liegt wie in dem beim Schöpfungswerke sich mehrmals wiederholenden "וירא אלקים„ eine gutheißende Gottesschau, die den geschaffenen Dingen und — Menschen ihr Daseinsrecht bestätigt. —

14) ממכון Einen Schritt weiter und, wir können sagen, eine Stufe höher treffen wir hier „alle Bewohner der Erde", כל יושבי הארץ. — Die Menschenfamilie hat sich auf Erden häuslich eingerichtet und gewinnt trotz des viele Jahrhunderte dauernden Nomadenlebens immer mehr Stabilität.

In der Städtegründung und Staatenbildung erblicken wir die Hauptgleise für die verzweigten Bahnen historischen Völkerlebens. Diesen historischen Ansätzen der Menschengesellschaft ist die göttliche

Vorsehung, השגחת ה׳, besonders zugewendet השגיח אל כל ישבי הארץ. —

Auch die Menschen fangen an in ihrer Eigenschaft als ישבי הארץ bei all ihrem Umherirren von Gott zu Gott einen höchsten unverrückbaren Sitz des höchsten Gottes zu ahnen, und entsprechend dem ישבי הארץ ist hier bei Gott von מכון שבתו die Rede. Der Begriff einer Menschenbestimmung dämmert auf in der Welt, und je klarer dieser Begriff von den Menschen erfaßt wird, desto bestimmter und persönlicher gestaltet sich ihnen der Begriff von Gott, dem Ursprungs- und Mittelpunkte all des zur Endbestimmung der Menschheit hinleitenden Weltschaffens und Wirkens. Diesen Mittelpunkt nennt der Psalmist — menschlich gedacht — מכון שבתו. —

15) היצר Er ית׳, der diesen ישבי הארץ einheitlich ihr Herz gebildet, (יחד לבם) damit durch alle Herzen der gleiche Zug des Empfindens gehe, wenn auch die Herzensneigungen verschieden sind, Er ית׳ weiß es genau zu ermessen, in welcher Weise all die Millionen von Einzelkräften zu der einen Gesamtwirkung beitragen. Gott kennt den Treffpunkt, in dem die Einzelregungen und Leistungen der Individuen zur Allgemeinheit und zur gemeinsamen Tat zusammenlaufen. Darum ist's Gott allein, der aus dem Gesamtleben der Völker — der Welt heraus den Pulsschlag des Einzelnen vernimmt und den Herzenszug des Individuums erkennt, prüft und — zur Verantwortung zieht. —

Es kann nicht sein — so heißt es in einer sinnreichen Agada — daß mit היצר יחד לבם gemeint sein solle die vollständige Einigung der Menschen unter einander vermittelst der Gleichheit ihrer Gesinnung. Wir sehen es ja, daß sich die Menschen zu einer solchen Einigung nie verbinden, und daß die Triebe und Neigungen der Herzen verschieden sind.

היצר יחד לבם המבין וגו׳ kann also nur Geltung haben inbezug auf Gott, den Bildner der Herzen. Vor Ihm sind die Menschenherzen geöffnet als wären sie alle zusammen nur ein einziges großes Herz, an dessen Schlägen die Lebenskraft und die Lebensordnung der Menschheit zu messen, zugleich aber auch das Können und Wollen der einzelnen Menschen erkennbar sind[1]).

[1]) היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון שנ׳ היוצר יחד וגו׳ . . . רבב״ח אר״י

16, 17) אין המלך — שקר הסוס Das große Heer sichert dem König nicht den Sieg. Der einzelne Held kann zu seiner Rettung sich auf seine große Kraft nicht verlassen. Gesamtstärke und Einzelbravour — alles versagt, sei es zum Siegen, sei es zum Entrinnen. Die Einzelbravour wird bis auf's Einzelnste genannt, vom Helden bis zu seinem Roß. Auch des Rosses starke Sehnen und schnelle Füße verbürgen weder Sieg — תשועה noch glückliches Entkommen — לא ימלט. —

In היצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם in war die göttliche Vorsehung gezeichnet, wie sie sich auf das Gesamtganze und zugleich auf das Einzelnste leitend, prüfend und bestimmend erstreckt.

Dem gegenüber sehen wir in אין המלך נושע und in גבור לא ינצל wie in שקר הסוס die Ohnmacht des Menschen und seiner Mittel im Gesamt- und im Einzelwirken.

18) הנה עין Mit diesem "הנה" kommt der Psalmist zu dem aus seiner bisherigen Betrachtung sich ergebenden Resultate.

למיחלים von יחל. Wir haben bereits a. a. O. in יחל das uranfängliche Hoffen und Harren erkannt zur Zeit, da sich dem Hoffenden noch kein Anhaltspunkt für das zu Erhoffende bietet, und darin einen Unterschied zwischen יחל und קוה gefunden. Von Anfang an, da der auf Gott Vertrauende auch noch nicht ein „Fadenende" in der Hand hat (תקוה — קו), um es zum Hoffnungsziele hin zu spinnen, ist das Auge Gottes auf seine Getreuen gerichtet, um ihnen die erhoffte Gnade zu gewähren. —

19) להציל Bald äußert sich die Gnade Gottes (חסדו) in wunderbaren Rettungstaten, durch die dem Tode sein Opfer entrungen wird, und bald vollziehen sich solche Wunder in unauffälliger, scheinbar natürlicher Weise.

Dieses Unauffällige dürfte bedeutsam in die Infinitivform ולחיותם abweichend von der sonst gebräuchlichen Hiphilform ולהחיותם hineingelegt sein.

20) נפשנו חכתה Der Psalmist geht von der besprochenen dritten Person (in V. 18—19) zur ersten Person über, um das

---

ובולן נסקרין בסקירה אחת אר"נ בר יצחק אף אנן נמי תנינן היוצר יחד לבם וגו' מאי קאמר אילימא הכי קאמר דברינהו לכ"ע ואייחד לביהו בהדדי והא קא חזינן דלאו הכי הוא אלא לאו ה"ק היוצר רואה יחד לבם ומבין אל כל מעשיהם: (ר"ה פ"א).

ganze Volk und sich selbst in Eins zusammen zu fassen. — חכתה von חכה deutet auf jenes Hoffen hin, das in 'ה seinen Ankergrund hat. — עזרנו ומגננו הוא bedeutet Sieg und Schutz und steht passend dem שקר הסוס לתשועה — לא ימלט in V. 17. wie dem אין המלך נושע — גבור לא ינצל in V. 16. gegenüber.

21) כי בו Es ist die Herzensfreudigkeit, die im Gottvertrauen ihren Grund hat, und sie ist der beste Lohn für das Vertrauen, das in seinem ersten Anfang aus dem freudigen Bewußtsein erwächst Gott angehören und zu Ihm 'ית in unlöslicher Beziehung stehen zu dürfen. — Das Wesen Gottes selbst in seinem persönlichen "הוא" ist uns unerforschlich. Wir können uns nur an die uns geoffenbarten Eigenschaften klammern, die uns sein heiliger Name nennt. Zum Lohne dafür, daß wir auf seinen heiligen Namen, den Er uns kundgetan, vertrauen, כי בשם קדשו בטחנו, dürfen und können wir uns in Ihm 'ית, in seinem unser ganzes Leben erhebenden Gotteswesen, das sich uns als עזרנו ומגננו הוא erwiesen, mit unserem ganzen Herzen freuen. —

22) יהי חסדך Diese Wechselwirkung zwischen Herzensfreude und Seelenvertrauen bedingt die Gnade Gottes von allem Anfang an, da in leiser Ahnung des helfenden und schützenden Gottes die Lehre des Harrens und Hoffens auf Gott unserer Seele zuteil wird. Es ist die Gnade Gottes, die über unserem dämmernden Seelenleben schwebt, die uns hoffen lehrt, hoffen auf — die Gnade Gottes. Dieser Moment im Seelenleben ist gemeint mit כאשר יחלנו לך, und um diese uns umschwebende Gottesgnade fleht der Psalmist am Ende seines Liedes: יהי חסדך ה' עלינו.

Kap. 34.

Allgemeines:

So sehr die Tendenz dieses Psalms durch seine Überschrift kenntlich gemacht ist, so wenig ist aus den Dank- und Lehrsprüchen selbst, die uns aus dem Psalm ertönen, das ihnen zugrunde liegende geschichtliche Motiv zu erkennen.

Würden wir — ohne den Fingerzeig der Überschrift — bei der Lektüre dieser alphabetisch an einander gereihten Verse auf den Gedanken kommen, daß sie auf den traurigen Moment Bezug haben, in welchem David, der verfehmte Eidam des Königs Saul,

am feindlichen Hofe Abimelechs Schutz suchen und sich da als Wahnsinniger verstellen mußte?

Vielleicht doch. —

Im Psalm, besonders im ersten Teile desselben, bemerken wir das Bestreben des Psalmisten seine innern Gefühle mit seinen Gefühlsäußerungen und den Eindrücken, den diese auf die Außenwelt machen sollen, vollständig in Einklang zu bringen. Dieses Bestreben tritt in V. 3 besonders deutlich hervor, gibt sich aber auch in den V. 4, 5, 6, 7 zu erkennen, die alle auf eine recht innige Verständigung zwischen sich selbst und den wirklichen oder bloß gedachten Zuhörern hinzielen. — Deutet das nicht an, daß dieser Einklang gestört war und diese Verständigung gefehlt hat, weil er, der Psalmist, nach außen hin eine Rolle spielen mußte, die sein inneres Denken und Fühlen ja seinen ganzen Verstand verleugnete? — Ist's uns in V. 7. nicht so, als ob, der bisher scheinbar Geistesabwesende auch jetzt, da er sich Freunden und Genossen, ענוים und יראים erklären will, dies mit זה עני קרא so tut, als redete er von einem abwesenden Dritten?

Ja, wir wagen es zu vermuten, daß es nicht Zufall sei, daß David, nachdem er gezwungen gewesen, seine eigene Sinnesstörung zu heucheln, jetzt, da er mit dem Gottespreis auf den Lippen תהלתו בפי die Mit- und Nachwelt zu Dank und Preis aufruft גדלו לה׳, daß er da in ganz auffälliger Weise nacheinander die Sinne eines gesunden Menschen namhaft macht.

ישמעו — הנה מלאך ה׳ סביב ליראיו — טעמו — וראו Hier haben wir die Zeugen der Vollsinnigkeit vor uns, zu deren Vervollständigung sogar der Tastsinn, der auf die Berührung der Engel reagiert — הנה — und der Geschmacksinn in seiner Empfänglichkeit für die Güte Gottes — טעמו — nicht fehlen[1]).

Nach der in V. 10—11 gegebenen Erklärung, daß selbst den auf hoher Stufe der Gottesnähe Stehenden: קדושיו das fortwährende Streben nach der im Leben sich betätigenden Gottesfurcht not tue, verkündet

---

[1]) Mit טעם=Geschmack ist wohl auch ריח=Geruch gemeint und nur deshalb hier nicht ausdrücklich genannt, damit der Aufruf, Gottes Güte zu schmecken, nicht all zu sinnlich klinge. Zur Schmackhaftigkeit einer Speise gehört טעם und ריח, guter Geschmack und guter Duft. So findet sich die Vereinigung der beiden Sinnesempfindungen zur Bezeichnung der Güte in Jerem. 48, 11: על כן עמד טעמו בו וריחו לא נמר.

der Psalmist die Lehre von der die Kräfte des Menschen beeinflussenden, das ganze Gebiet der Sittlichkeit umfassenden Gottesfurcht, bis er zuletzt, nach solchen Maße gemessen, צדיק und רשע einander gegenüberstellt.

Mit dieser klaren Gegenüberstellung, die prüfend und scheidend mit logischer Verstandesschärfe Grund und Folge zu einander in Beziehung setzt, schließt unser eigenartig herrlicher, alphabetisch aufgebauter Psalm. —

Einzelnes.

2) אברכה Sowohl בכל עת als תמיד drückt die Dauer durch alle Zeiten hindurch aus. Indessen gibt תמיד den Begriff der Beständigkeit, wie wir ihn mit כל יום כל עת וכל שעה definieren.

Beständig ist Gottes Lob in meinem Munde bereit, mich drängt es darum zu jeder Zeit dieses Lob auszusprechen und zur Grundlage der Segnung zu machen.

4) גדלו Wer die Größe Gottes künden will, muß dieser Aufgabe entgegen reifen, indem er sich für das Erhabene, Große empfänglich macht, indem er also selbst innerlich groß wird. Sollte dieser Gedankengang vielleicht durch die Vielform גדלו, verbunden mit dem Dativ 'לה=zu Gott hin, angedeutet sein? Erhebet euch, ihr ענוים, mit mir zu dem Niveau der Gotteserkenntnis, von dem aus wir den Namen Gottes zusammen erheben können!

5) דרשתי Ich habe Gott gesucht und es empfunden, daß mir von Gott erlösende Antwort ward, noch bevor meine Rettung aus all dem mich umgebenden Entsetzen wirklich eintrat. Darum habe ich ein Recht darauf, euch "אתי" zuzurufen. —

6) הביטו Gewiß hat unser Gottessänger mit diesen „sie haben zu Ihm hingeschaut" den ganzen großen Menschenkreis im Sinne, der ja bei allen seinen Aufrufen und Mahnungen als stiller Zuhörer gedacht ist. Das hindert uns jedoch nicht anzunehmen, der vom Hofe des Königs Achisch Vertriebene habe ein treues Gedächtnis bewahrt für die geringe Zahl der Getreuen, die auch in seiner Erniedrigung bei ihm ausgehalten und den Gang seines traurigen Geschickes bewacht hatten. Diesem engen Kreise teilnehmender Freunde gilt wohl zunächst der Zuruf ישמעו ענוים וישמחו (V. 3) wie die freudige Schilderung הביטו אליו ונהרו in unserem Verse. Für die Zulässigkeit, ja Richtigkeit dieser Annahme ist die aktuelle Lebhaftigkeit

anzuführen, mit der das הביטו und das folgende זה עני קרא das poetische Bild als ein tatsächliches Geschehnis darstellen.

7) זה עני Aus der sinnlosen Rede des scheinbar Irren heraus vernahm und vernimmt Gott den Hilferuf des Bedrängten, und so hilft Er ihm nicht bloß aus der aller Welt sichtbaren und bekannten Notlage, sondern auch aus der ihn, den Armen, individuell drückenden Nöten, denen die Seele fast erliegt, ohne daß die Mitwelt davon eine Ahnung hat: מכל צרותיו.

Wie der scharfe Verstand die Maske des Irrsinns annehmen kann, so kann oft die Maske des Glückes unsäglich tiefes Unglück verbergen. Gott sieht was sich unter der Maske verbirgt: das Herz.

8) חנה Der Gottesschutz nimmt trotz der Mittel, deren er sich bedient — מלאך — fast den Charakter der Unmittelbarkeit an סביב — ויחלצם.

9) טעמו Die schützende Gotteshand wird so den beschützten יראים gleichsam sinnlich fühlbar, diese sinnliche Wahrnehmung wird durch טעמו gekennzeichnet. טעמו kann auch auf die Verständnisinnigkeit des Empfängers hinzielen und sich so dem בשנותו את טעמו gegenüberstellen wollen.

Solch sinnlich greifbare Gotteswaltung, wie sie sich in הנה מלאך darstellt, muß erst recht mit voller, klarer Geisteskraft (טעם) begriffen werden. Solche Waltung sehen wir sonst nur das hilflose Kind umschweben, über das ja bekanntlich ein besonderer — deutlich erkennbarer Engel wacht. Unser Vers nennt aber hier als den Schützling, der gemeint ist, den Mann: אשרי הגבר יחסה בו. Wohl dem Manne, der Gottes Schutz in seiner Wahrheit, und sich selbst als Kind begreift.

10) יראו Haben wir im vorigen Verse dem — furchtsam versteckten — Kinde den Mann, dem סביב ליראיו das אשרי הגבר gegenüber gestellt, so begegnen wir hier in unserem Verse dem ähnlichen Verhältnis zwischen קדושיו und יראיו. —

Der Mann, auf eine hohe Stufe der Entwicklung gelangt, fühlt sich auf seine eigene Kraft hingewiesen und fühlt darum seine körperliche und noch mehr seine geistige Mangelhaftigkeit. Dem Kinde hingegen fehlt nichts, weil ihm alles — fehlt. Es ist ihm nicht bange um den kommenden Tag, und es sorgt nicht um den nächsten Schritt, den es zu tun hat. Dem Kinde fehlt das Bewußtsein des Kommenden und Nächsten und seiner selbst. Das

Eine weiß — fühlt das Kind: es hat einen Hüter, der seine Schritte bewacht, und es soll der Weisung seines Hüters folgen.

Darin besteht auch die Wissenschaft des ירא ה׳. Bei aller Strenge in der Pflicht der Selbsterziehung und Selbstverantwortung gibt der wahrhaft Gottesfürchtige die Freiheit der Entschließung und die Eigenmacht seines Handelns, also sein ganzes Selbst so sehr seinem Gotte, dessen Gebot und Fürsorge hin, daß ihm nicht bange ist um den kommenden Tag und den nächsten Schritt seines oft vielgeprüften Lebens, sondern nur darum: ob dieser Tag und sein Inhalt, dieser Schritt und sein Erfolg auch Gott gefalle!

Diese Kindlichkeit der יראי ה׳, die die Gottesbotschaft schützend umgibt —חנה מלאך ה׳ סביב ליראיו ויחלצם— bezeichnet nicht ein Herabsinken sondern ein Emporsteigen dieser יראים zu der Stufe, wo sie ihr ganzes Lebensgeschick unter Gottes Hut und ihren ganzen Lebensweg unter Gottes Geheiß stellen, sodaß sie selbst Not und Mangel und die Sorge diese zu stillen nicht kennen כי אין מחסור ליראיו. Zu solcher יראה, die eine Selbstentsagung und damit eine Selbstbefriedigung in sich schließt, werden קדשיו aufgerufen, das sind jene Männer, die einen hohen Grad der Vollkommenheit, der Geistes- und Sittlichkeitsreife erreicht haben. — Auch euch Gottesmännern bleibt fort und fort Wichtiges, Unentbehrliches zu erreichen übrig, das ist: die Kindlichkeit der יראי ה׳, die Entbehrungen nicht kennt.

Was in Vers 9 dem גבר gegolten, es hat in unserem Vers 10 auch für קדשיו seine Geltung.

11) כפירים Löwenmut und Löwenstärke ersetzen nicht diese gesättigte Befriedigung der יראי ה, die hier mit großem Bedacht דרשי ה׳ die stets Gott Suchenden genannt werden, weil ihre Gottesfurcht sie nicht lähmt sondern belebt und zum Streben nach Gottes Wohlgefallen spornt.

קדושיו mögen hohe Regionen der Weisheit und Gotteserkenntnis beherrschen, wie der Leu Herr ist in seinem Revier. Dennoch, und wenn sie, die קדשים noch so weit vorgedrungen sind zur Gottesnähe, und wenn sie als Männer mit Löwenmut einstehen für die höchsten Güter eines gottgeheiligten Lebens, dennoch bleibt es Gebot für sie, daß sie mit den יראי ה׳ und דרשי ה׳ fürchtend und suchend zu Kindern werden, die, noch so weit vorgeschritten, stets am Anfang ihrer Laufbahn stehen und „fürchten", was Gott mißfällt, und „suchen", was Gott gefällt.

12) לכו בנים Nach dem Bisherigen mutet es uns nun ganz besonders zutraulich an, wenn der Psalmist die „Kinder" allesamt herbeiruft, auf daß sie seiner Lehre von יראת ה' lauschen. Es ist dies nicht der Ruf eines Selbstherrschers, der konventionell den Namen „Väterchen" führt, und vor dem die — Kinder, alt und jung, wie Sklaven vor dem Eigner, zittern. Es ist unser König David, der sein Volk ins Herz geschlossen und der der ganzen Israelsfamilie, ja der ganzen großen Menschenfamilie seine Lieder singt, Lieder, die aus der Tiefe des väterlichen Herzens quillen und hinausströmend alles berühren, was edel und groß, was tröstet, beglückt und erhebt.

„Kommt Kinder" — und uns ist's als ob קדושים herniedersteigen von der Höhe ihrer sittlichen Vollendung, um sich einzureihen den יראי ה' und דרשי ה', um wieder und wieder Kindern gleich in die Schule der wahrhaften יראת ה' zu gehen. —

13) מי האיש Die erste Frage, die in dieser Schule zur Beantwortung kommt, betrifft — den Mann. Nach dem Manne wird gefragt, der nicht etwa irgend einem asketischen Lebensidol zuliebe die Entsagung aller Erdenfreuden und Weltgenüsse zu seiner Aufgabe gemacht, sondern der das Leben als ein teures, wünschenswertes Gut ansieht, und der darum dieses Leben in seinen Tagen mit allem, was es an Freuden und Genüssen Tag für Tag bringen mag, zu gutem, edlem Zwecke auszuleben wünscht: החפץ — חיים — אוהב ימים לראות טוב. —

Für das Leben in großen Zügen mögen die Grundsätze einer die Interessen des Menschendaseins abwägenden Lebensphilosophie bestimmend sein. Für den täglichen Bedarf des Lebens — „Bedarf" in moralischer Hinsicht genommen — sind scheinbar kleine, in Wirklichkeit aber wichtige Mittel nötig, die kleinen Münzen, mit denen man sich die Reize guter, edler Tage erkauft und die darum eine edle Präge tragen müssen.

So unterscheiden wir mit dem Psalmisten zwischen חפץ חיים und אהב ימים schon im diesseitigen Leben, wobei wir jedoch uns mit den alten Erklärern das Recht wahren auch das jenseitige Leben עולם הבא in das Bereich dieses חפץ חיים und אהב ימים zu ziehen.

14, 15) נצר לשונך — סור מרע Welch einfaches Mittel enthält die Hausapotheke des — „Hausierers", wie ihn, den "מי האיש„ Fragenden, unsere Weisen im Gleichnis (ע"ז פ"א) genannt!

Und doch bietet uns der Mann das rechte Lebenselixier zum Kaufe an.

נצר לשונך Wahre deine Zunge, hüte deine Lippen vor Falschrede, weiche vom Bösen und übe Gutes! Wie klingt das so kindlich naiv! Der Psalmist hat ja auch „Kinder" בנים in die Lehre genommen.

סור מרע ועשה טוב Aus Gottesfurcht das Böse fliehen und aus Gottesliebe das Gute suchen — wir erkennen in diesem Fortschreiten den Fortschritt der יראים zu den דורשי ה׳ und begrüßen in dieser Selbsterziehung die beste Gewähr des wahren Friedens, der mit aller Energie gesucht und erreicht werden soll בקש שלום ורדפהו[1]. —

16, 17, 18) עיני ה׳ — פני ה׳ — צעקו Nach Maßgabe des Kriteriums: סור מרע ועשה טוב werden die Menschen in zwei Klassen geteilt, in צדיקים und עושי רע. —

Nach der gewöhnlichen Erklärung dieser Verse bildet V. 17 eine Unterbrechung zwischen V. 16 und V. 18, wo sich "צעקו" wieder auf "צדיקים" in V. 16 bezieht. — Es dürfte sich darum empfehlen, das להכרית מארץ זכרם in V. 17 nicht so aufzufassen, daß es die Strafe bezeichnet, die der Zornblick Gottes — פני ה׳ —

[1]) Es ist rührend, wie rigoros der Talmud die an diesen Vers geknüpfte Pflicht der Friedlichkeit und Freundlichkeit nimmt. — R. Huna sagt: Wer von seinem Freunde weiß, daß er ihn zu grüßen pflegt, ist verpflichtet dem Freunde mit dem Gruße zuvorzukommen und R. Nehemija erklärt da Unerwidertlassen eines Grußes für einen Raub, begangen an der Menschenwürde (ברכות ו׳).

לשון, das von שפתים umhegte, von der Außenwelt abgeschlossene Sprachwerkzeug, drängt es oft den Leumund einer Person anzutasten und einer zweifelhaften Handlungsweise den Namen "רע" beizulegen. Du sollst dies „böse" Wort, das auf der Zunge liegt, zurückdrängen und bedenken, welches Unheil die Zunge mit einem solchen ausgesprochenen Worte anrichten kann.

Daß dies Wort unausgesprochen bleibe — dafür sorgen als Mauer und Riegel — die Lippen.

Doch wenn etwas nicht ausgesprochenes "רע" ist, so ist es deshalb noch nicht "טוב", und denselben שפתים, die den Ausspruch des רע zurückgehalten, wird die Warnung das zweifelhafte רע nicht für zweifelloses טוב auszugeben und als solches auszusprechen. Das wäre "מרמה" und derselbe Vers, der dir zuruft:

נצור לשונך מרע fügt hinzu: ושפתיך מדבר מרמה.

den עֹשֵׂי רָע erteilt, sondern so, daß es die von den עֹשֵׂי רָע den צדיקים zugedachte Vernichtung ausdrückt. — פני ה׳ בעֹשֵׂי רָע להכרית מארץ זכרם wäre zu übersetzen: „Der Zornblick Gottes trifft Jene, die so Übles tun, um ihr (der Gerechten) Andenken von der Erde zu tilgen". Denn: צָעֲקוּ וה׳ שָׁמֵעַ. —

Hiermit wäre in V. 17 ebenfalls eine nähere Bestimmung zu צדיקים in V. 16 enthalten und somit V. 18 mit V. 16 eng verbunden.

Die Auffassung des Ib'n Esra, nach der sich das צָעֲקוּ ebenfalls auf die עֹשֵׂי רָע beziehen soll und zwar nach ihrer reumütigen Buße — לאחר שעשו תשובה — dürfte wegen des רבות רָעוֹת צדיק in V. 20 wenig Wahrscheinliches haben. Wenn, wie wir es vermuten, להכרית מארץ זכרם die Wut der עֹשֵׂי רָע gegen die צדיקים bezeichnet, so rechtfertigt sich der verstärkte Ausdruck des Aufschreies — צָעֲקוּ — dieser unmittelbar bedrohten צדיקים, im Vergleich zu dem זה עָנִי קרא וה׳ שָׁמֵעַ in V. 7, ja wir hätten damit die Erklärung für die fast wörtliche Wiederholung des V. 7 in diesem V. 18 gefunden.

19) קרוב Die — נִפְעַל Form נשברי לב dürfte sich von der — פָּעוּל Form z. B. in הרופא לשבורי לב (Ps. 147) unter anderem auch dadurch unterscheiden, daß die נִפְעַל Form den leidenden Zustand, hervorgebracht durch sichtbaren äußern Einfluß, den man dem Leidenden noch anmerkt, die פָּעוּל Form aber mehr ein durch moralische Einwirkung entstandenes inneres Leiden darstellt, also das Leiden wie es ist, ohne die Spur des gewaltsamen Eingriffs, der es verursacht hat. —

Ist das wahr, und es sprechen manche Stellen für die Wahrheit des Gesagten, so ist das נשברי לב hier in unserem Verse, dicht neben der auf die Vertilgung der צדיקים ausgehenden Tätigkeit der עֹשֵׂי רָע, sehr am Platze und bestätigt unsere Auffassung des להכרית מארץ זכרם als die gegen die צדיקים gerichtete böse Absicht der עֹשֵׂי רָע. —

נשברי לב würde demnach jene Unglücklichen bezeichnen, denen unter den Streichen ruchloser Menschen das Herz bricht, während דכאי רוח die anerzogene, zur Natur gewordene innere Herzens- und Geistesdemut mit Namen nennt und auf ein inneres Gedrücktsein der Seele hinweist. —

20) רבות Der Vers summiert die im Bisherigen aufgezählten oder angedeuteten, den צדיק treffenden, von außen kommenden oder im Innern wurzelnden Leidensgeschicke und faßt die „Vielen" "רבות" mit dem einen Worte "ומכלם" zusammen, um sie durch göttliche Rettung verschwinden zu lassen. — Bedeutsam ist hier der Genitiv in רעות צדיק (nicht לצדיק). Er sagt uns: Es gibt so viele Leiden, denen der צדיק in seiner Eigenschaft als צדיק und vermöge seiner ganzen Natur und seiner Aufgabe, Gottesprüfungen zu bestehen, ausgesetzt ist. Es sind eben Leiden des צדיק.

21) שמר Wie in V. 16 die den צדיקים zuteil werdende Gotteshut in's Einzelne der Gotteskräfte — כביכול — gehend: עיני ה׳ — ואזניו dargestellt und damit hervorgehoben wurde, wie eingehend sich ה׳ dem Schutze der צדיקים zuwendet, so wird hier dieser eingehende, von großer Liebe zeugende Gottesschutz an den sämtlichen — Gliedern und Gebeinen des צדיק dargetan.

כל עצמותיו — אחת מהנה Samt und sonders sollen sie behütet werden.

22) תמותת Der Fluch der bösen Tat, noch mehr der Fluch des bösen Prinzips tötet den רשע. Das Böse tötet den Bösen, und böse ist, wer den Guten haßt. All die Hasser werden sich vor dem innern Vorwurf nicht retten. Wenn das Böse seine Hand erhebt den Bösen zu richten, erhebt das eigene Gewissen seine Stimme, um das Urteil zu sprechen. Wo war dieses Gewissen, als die „Weisheit" des רשע böse Pläne ersann, als sein Herz die haßerfüllten Gefühle hegte, und seine Kraft und sein Arm die böse Tat vollbrachten? Da schwieg das Gewissen, oder es erhob nur schwach seine Stimme, so daß sie vom Brausen der Leidenschaft und vom Gejohle der Verruchten übertönt ward.

Doch laß nur erst das Böse in seinen letzten Folgen sich vollziehen und den רשע mit seinen eigenen Netzen umstricken, laß erst den Fluch des Hasses im Hause und im Herzen des רשע walten und da alles ertöten, was an Liebe erinnert, was durch Liebe erfreut und segnet — dann vernimmst du auch die so lange übertäubte innere Stimme und diese ruft: schuldig! יאשמו. —

Die Schlummerlieder des Gewissens verstummen da der Sturm der Vergeltung heult, und ein Wort wird hörbar, ein einzig furchtbar Wort: schuldig!

23) פודה Befreiung seinen Dienern, die ihr beharrliches Gottvertrauen nicht getäuscht haben soll.

לא יאשמו steht hier offenbar dem שנאי צדיק יאשמו in V. 22 gegenüber. Wir haben es daher in erster Linie in moralischer Beziehung aufzufassen. Die auf Gott Vertrauenden haben ihr Vertrauen in einer langen Prüfungszeit bewährt und sind niemals und in keiner noch so verzweifelten Lage irre geworden an ihrem Gotte, bei dem sie sich bergen. Durch ein solches Irrewerden hätten sie ja eine Schuld אשם auf sich geladen, und die Seele der Diener wäre nie ganz frei geworden. Gott will aber die Seele seiner Diener frei machen — פודה ה' נפש עבדיו. Aus den Worten Raschi's[1]) könnte man nun eine Art Opportunitätsgrund herauslesen, als ob diese auf Gott Vertrauenden bei ihrem System gut fahren und dieses aus praktisch nützlichen Gründen nicht zu bereuen haben. Allein wir glauben im Namen Raschi's eine solche die Sache der עבדי ה' profanierende Auffassung abweisen zu sollen.

Raschi meint nur: Im Gottvertrauen kann der Mensch nie zu viel tun, oder vielmehr lassen. Wenn nun die חוסים בו, von welchen hier die Rede ist, ihre Sache ganz und gar Gott anheim gestellt und sich des eigenen Rates, ja des eigenen Willens ganz begeben hätten, so läge hierin doch kein Grund für sie, dies zu bereuen und als eine moralische Verschuldung gegen die Pflicht der Selbsthilfe zu beklagen, sie hätten keinen Grund מתחרט zu sein und "אשמנו" zu sagen.

Es gibt Zeiten und Lagen, in welchen keine Weisheit, kein Rat und keine Vernunft außer bei Gott allein, ja in welchen der Mensch seine eigene Vernunft verleugnen muß, um sich bei Gott und nur bei Ihm 'ית zu bergen.

Ob diese uns zum Schlusse des Psalms vorgehaltene, oder doch angedeutete Geschickeslage, die Lage widerspiegelt, in der sich der flüchtige, seine Vernunft verleugnende David am Hofe Abimelech's befunden hat?!

Kap. 35.

Allgemeines:

Der Ruf nach Vergeltung des Bösen, das der Psalmist von undankbaren, verräterischen Feinden erlitten, geht durch den ganzen

---

[1]) לא יאשמו לא יתחרטו לאמר אשמנו שהסינו (פי' רש"י).

Psalm. Diese Tendenz ist aber noch in andern Kapiteln unseres תהלים vorherrschend, und es wird schwer, unserem Psalm eine eigenartige Seite abzugewinnen, die er mit andern Psalmen nicht gemein hätte.

Dies gelingt uns nur dann, wenn wir aus den herben Klagen und Anklagen und den oft felsenharten Worten, die ihnen zum Ausdruck dienen, jene gewissen psychologischen Feinheiten und jene an das eigene Seelenleben anklingenden weichern Töne heraushören, die, so verschleiert sie sind, dennoch der ganzen im Psalm herrschenden Stimmung ihr Charakteristisches geben. — Nun geben sich in unserem Psalme außer dem stürmischen Verlangen nach rächender Vergeltung noch solche Begleitwünsche zu erkennen, die dieses mehr wilden Kriegsmut als Edelsinn verratende Verlangen in seinen Beweggründen und tief liegenden Wurzeln zu veredeln imstande sind. —

Unser Psalmist hat folgende Wünsche:

Erstens, daß vor allem er, der Psalmist selbst, dessen inne werde und bleibe, daß Gott es sei, der ihm helfend zur Seite stehe, und daß es bei aller physischen Machtentfaltung, die den Sieg herbeiführt, vorwiegend ein Seelenkampf, also ein Kampf um eine Idee — um die Gottesidee sei, der zur Entscheidung komme.

Das vernehmen wir aus der trotz allem Lanzengeklirr — והרק חנית וסגר — nicht verhallenden, rührenden Bitte אמר לנפשי ישועתך אני (V. 3).

Zweitens: Der besiegte, niedergeschmetterte Feind möge gleichfalls die Erkenntnis gewinnen, daß bei allen natürlich scheinenden Ursachen seines Untergangs — יהי׳ כמין לפני רוח — יהי דרכם חשך וחלקלקת es dennoch Gottes Wille und Gottes offenkundige Macht seien, die ihn schlagen ומלאך ה׳ דחה — ומלאך ה׳ רדפם (V. 5—6).

Drittens: Es mögen alle Freunde „meines Rechtes" in meinem Siege den Triumph des Rechtes überhaupt und im großen Momente dieses Triumphes die Gottesgröße für alle Zeiten feiern: ירנו וישמחו חפצי צדקי ויאמרו תמיד יגדל ה׳ החפץ שלום עבדו (V. 27). Schon aus dem Bisherigen ergibt sich, daß unser Psalm sich hoch über den ethischen — Wert eines Rachegesangs erhebt.

Beachten wir noch die hie und da eingestreuten tiefe Seelenkunde verratenden Worte, mit welchen der Psalmist den Feinden

ihre tief verborgenen Gedanken und Gefühle herausholt, wie dies beispielsweise in V. 20 der Fall ist, und halten wir dem gegenüber die so ergreifende Schilderung der innigen, von Menschenliebe erfüllten Beweise der Teilnahme, die der — nach Vergeltung rufende Psalmist seinen Feinden entgegengebracht (V. 13—14) so erhalten wir ein Bild, das unser Herz ausfüllen darf und das trotz der Ähnlichkeit manch andern Psalms so viele neue Züge aufweist, daß auch unser Geist sich ihm mit größtem Interesse zuwenden mag.

Es braucht nun nicht erst besonders hervorgehoben zu werden, daß auch in unserem Psalm über den mitgeteilten Geschehnissen und zum Ausdruck gebrachten Wünschen der vergleichende Geist schwebe, der von den persönlichen Geschicken unseres Königs David auf die Geschickeswandlungen unseres Volkes hinweist. —

Ob die in diesem Psalm besonders merkbare Bitterkeit der gegen Undank und hinterlistige Fallenstellerei gerichteten Klage ein im wechselreichen Leben unseres Königs besonders scharf hervortretendes Ereignis zur Grundlage habe und welches dieses Ereignis sei, das den Meistern der Hinterlist, einem Doeg, einem Achitofel und ihren Genossen als Handhabe dienen mochte — auf diese Frage näher einzugehen bietet sich uns wohl bei der Besprechung der Einzelheiten im Kapitel die Gelegenheit. —

Einzelnes.

1) לדוד ריבה Die Gegner Davids werden hier wohl in zwei Kategorien geteilt: in agitatorische Urheber, die den Streit aufachen und für die dauernde Zukunft erhalten wollen, und in — oft gedungene Dreinschläger.

Vielleicht ist die geistige Urheberschaft der מריבים und das Bestreben dieser מריבים den Streit für die Zukunft lebendig zu erhalten durch den Futuralbuchstaben 'י in יריבי angedeutet.

Der mit Schwert und Lanze ausgefochtene Kampf erlischt, wenn die Arme der Kämpfer ermüden und die aufeinandertreffenden Waffen stumpf werden. Die Waffen des Geistes werden nur schärfer, wenn sie aufeinander schlagen[1]).

---

[1]) Zu unserer Bestärkung in der oben vorgebrachten Annahme kann vielleicht Folgendes dienen:

In 5. M. 25, 1 heißt es: כי יהי' ריב בין אנשים ונגשו אל המשפט wozu רש"י nach dem ספרי bemerkt: כי יהי' ריב סופם להיות נגשים

2, 3) והרק — החזק Der Schutz zur Abwehr und der kräftige Angriff.

Bedeutsam folgt auf die הפעיל Form החזק die קל Form וקומה und ebenso auf והרק das direkte וסגר. — Zuerst läßt Gott die natürlichen Mittel ihre Wirkung tun, sodann, um seine Unmittelbarkeit darzutun, läßt Er das Wunder eintreten. Bleibe ich mir in der Stunde der Gefahr dessen bewußt, daß Gott mir nahe ist zur Hilfe, so ist schon dieses Bewußtsein Hilfe für mich. Darum wecke und erhalte dieses Bewußtsein während des Kampfes in mir, indem Du meiner Seele zusprichst אמר לנפשי ישעתך אני. —

4) יבשו Für die offenen Feinde, die nach meinem Leben trachten, מבקשי נפשי, die öffentliche Beschämung יבשו ויכלמו; für jene Feinde, die mir das Böse aussinnen, חשבי רעתי, das Zurückweichen und Erbleichen. יסגו אחור ויחפרו.

אל המשפט אמור מעתה אין שלום יוצא מתוך מריבה וכו׳. Dieser Ausspruch beruht darauf, daß das Wort יהי׳ etwas Bleibendes bezeichnet, wie dies ja oft im Talmud mit der Bemerkung יהי׳ בהווייתו יהי׳ festgestellt wird. כי יהי׳ ריב bedeutet also: wenn ein Streit stabil wird. Diese Stabilität wird am Worte ריב selbst durch Vorsetzung des מם (für מקום) gekennzeichnet. Aus dem vorübergehenden ריב, der leicht beigelegt worden wäre, ist מריבה geworden, und diese drängt אל המשפט.

Nun steht es bei den Grammatikern fest, daß das futurale יוד das Wort יהיה andeuten soll. Die ganz ungewöhnliche Bildung des Wortes יריבי kann darum gewählt sein, weil das יהי׳ ריב als das Ziel der מריבים bezeichnet werden soll. Das Wort ist zum substantivischen Gebrauch geformt und mit dem Suff. י— versehen worden. Nicht unerwähnt bleibe noch eine andere Vermutung, die folgende:

Die Feinde Davids höhnten David wegen seines Gottvertrauens und laut oder stillschweigend war aus ihren Reden der Zuruf zu vernehmen: יריב לו, wie dies יואש bezüglich des בעל gerufen: האתם תריבון לבעל אםאתם תושיעו אתו אשר יריב לו יומת עד הבקר אם אלהים הוא ירב לו וגו׳ (שופטים ו׳) und wie das Wort „ירב בו" dem גדעון den Namen ירבעל verschafft hat. Wie, wenn dieser von den Feinden Davids gebrauchte oder doch gemeinte Zuruf ירב בו in dem Worte יריבי substantiiert und so von David gebraucht wäre? Streite du mit meinen „יריב"=Rufern! In dem לחם את לחמי läge dann mehr als eine poetische Wiederholung. David würde damit sagen: Zeige es Jenen, die das Spottwort prägten: „Möge Er für ihn streiten" יריב לו und ירב בו — zeige es ihnen, daß du in der Tat für mich streitest und die Lanze schleuderst! אמר לנפשי ישעתך אני Rufe Du o Gott es meiner drob frohlockenden Seele zu, was die Feinde mir zum Hohne gerufen: Wohl, für dich und an deiner Seite streitet dein Gott!

Wie an den meisten Stellen in תנ״ך wo רעה mit Suff. vorkommt bedeutet רעה auch hier nicht so sehr mein Unglück als meine Schlechtigkeit. Sie wollen mich als schlecht, als sittlich verworfen hinstellen und sinnen darüber nach, wie sie den Strauchelnden als Gefallenen ausgeben, und sein geringes Fehl zum Verbrechen stempeln können.

Würde רעתי hier „mein Unglück" bedeuten, dann bildeten die חשבי רעתי keine Steigerung zu מבקשי נפשי. So aber arbeiten חשבי רעתי als die Triebfedern den מבקשי נפשי in die Hände.

5) יהי׳ כמץ Die Windeskraft kann auf ein Hindernis — auf einen Berg oder eine Wand stoßen, so daß die Spreu nicht ganz zerstiebt. Möge ein מלאך ה׳ das Hindernis wegstoßen und dem Winde neuen Anstoß geben. Würde sich "דחה„ auf die Hingewehten, also auf "יהי„ beziehen, so würde es wie in V. 6 רדפם auch hier דחם heißen.

Wir hatten von Anfang des Psalms an den Eindruck, daß der Psalmist von zweierlei Feinden redet: von solchen, die als mehr unsichtbare Triebfedern wirken und solchen, die fast willenlos getrieben werden. Wir haben ferner die treibenden Elemente in יריבי und מבקשי נפשי und חשבי רעתי und die Getriebenen in רדפי , לחמי erkannt. Haben wir uns nun nicht von einem falschen Eindruck leiten lassen, so erkennen wir die willenlos Getriebenen in der „Spreu vor dem Winde" כמץ לפני רוח, und die auf geheimen glatten Wegen Antreibenden in den mit dem Wunsche יהי דרכם חשך וחלקלקות Bedachten.

Der מלאך ה׳ tue da wie dort seine ihm von Gott aufgetragene Arbeit!

6) יהי דרכם Auf finstern, schlüpfrigen Wegen gehen ist gefährlich. Am gefährlichsten werden diese Wege, wenn es für die auf solchen Wegen Wandelnden keinen Halt und kein Zurück mehr gibt. Das ist aber oft bei jenen geschickten Ränkeschmieden der Fall, die das böse Spiel ihrer Leidenschaften zu beherrschen meinen und zuletzt selbst zum Spiel ihres bösen Triebes werden. Auch dieser Trieb ist ein מלאך ה׳. Wehe, wenn er Sieger bleibt und Verfolger wird.

7) כי חנם Auch in שחת רשתם liegt ein Doppeltes. Das greifbare Fangnetz für den Körper und das Verderben als abgezogener Begriff. Sie sollten vereint in ihrem Verstecke wirken. War es ja

hauptsächlich auf meine Seele abgesehen — und all dies ohne Grund חנם חפרו לנפשי. —

8) תבואהו Der Übergang zum Singular rechtfertigt sich, wenn man bedenkt, daß der Fallensteller naturgemäß jedes Geräusch vermeidet und darum allein an sein Werk geht, wenn es auch viele sind, in deren Auftrag er das Werk verrichtet. —

Noch mehr aber empfiehlt sich uns die Annahme, daß der Psalmist aus den vielen Hassern den Einen herausgreift, den er in Gedanken für den geistigen Urheber der Verfolgung hält.

Wer nun dieser Eine sei, ob Saul oder Achitofel? können wir nicht entscheiden. Indessen hätte der Psalmist gegen Saul, „den Gesalbten Gottes" wahrscheinlich minder harte Worte gebraucht. —

Zwischen תבואהו שואה und בשואה יפל בה macht sich eine deutliche Korrespondenz des Gedankens und Wortausdrucks geltend:

Grausen überkomme ihn, ohne daß er's weiß, und mit Grausen über das innerlich erwachende Bewußtsein stürze er in das selbstgefertigte Netz. Eine grausenvolle Korrespondenz!

9) ונפשי Auch hier findet zwischen תגיל und תשיש eine Korrespondenz statt; doch hier ist's eine freudenvolle.

גיל drückt die starke Erregung und das innere Erzittern (verw. mit חיל) aus, die vorherrschend bleiben auch wenn ein Freudengefühl der Beweggrund ist[1]). תגיל ist die geeignete Bezeichnung für das Gottesbekenntnis und das sich Versenken in den Gottesgeist. Da läßt die ehrfurchtsvolle Scheu die helle Freude kaum aufkommen. — שוש ist der hervorbrechende Wonnelaut der Seele, die der göttlichen Hilfe inne, und dieser rückhaltslos froh wird. —

10) כל עצמותי Diese Hilfe ist völlig sichtbar und handgreiflich. Diese realistische Deutlichkeit wird hier durch מציל עני מחזק ממנו und ועני ואביון מגזלו treffend dargestellt. — Den Druck eines חזק ממנו muß jeder עני empfinden, der in die unglückliche Lage kommt, ohne Beistand, die ja dem עני fehlt, seine Kraft mit der des Stärkern, eben des חזק ממנו, messen zu müssen, und wer empfindet den Abgang des ihm von seinem Räuber geraubten Gutes mehr und schmerzlicher als wieder עני ואביון? Darum, bei so handgreiflicher Rettung, tritt die Freude des Geretteten aus ihrer

[1]) vgl. (הושע י׳,ה׳) ובמריו עליו יגילו wo יגילו fast gleichbedeutend mit יהילו vgl. Gesenius Wurzel גיל.

Idealität heraus, sie wird körperlich und ergreift alle Körperglieder: כל עצמותי תאמרנה ה׳ מי כמוך. —

11) יקומון Die bisher nur allgemein lautende Anklage nimmt deutlicher erkennbare Formen an, indem sie Einzelheiten hervorhebt. Dennoch bleiben auch diese Einzelheiten in den Schleier schüchterner Verschwiegenheit gehüllt. Wir können nur zu erraten versuchen, was sich unter dem Schleier bergen mag. — Das erhöht den Reiz unseres Psalms. — Es ist von räuberischen Zeugen עידי חמס und einem ungerechten Verhör die Rede, vermittelst deren vom Angeschuldigten etwas herausgeholt und erfragt werden soll, was er nicht weiß und nicht beantworten kann, אשר לא ידעתי ישאלוני. —

Um welche Anschuldigung handelt es sich hier? Welcher Vorwurf ist es, der David so sehr schmerzlich trifft, weil er auf die an ihn gestellte Frage keine die öffentliche Meinung befriedigende und ihn selbst erlösende Antwort zu geben weiß? In welcher Schuldfrage fehlte ihm, dem mutigen und gerechten König, der volle Mut und das ganz ungetrübte Unschuldsbewußtsein, so daß er die gehässigen Ankläger nicht niederschmettern konnte?

In seinem Verhalten Saul gegenüber kann, bei all den Verleumdungen der höfischen Heuchler, der Grund zur Trübung des sittlichen Selbstbewußtseins und der mutigen Verantwortung des gotterwählten David nicht liegen. In diesem seinem Verhalten hatte David die öffentliche Meinung und das reinste Bewußtsein eines sich selbst beherrschenden edelmütigen Helden für sich. Von dieser Seite wagte es die gemeinste, zu jeder Wühlarbeit fähige Niederträchtigkeit nicht den Helden von „Engedi" und „Chachila" vor den Augen des Volkes in den Schmutz zu ziehen. —

Allein es gab einen dunklen Punkt in der Lebensgeschichte Davids, der geeignet war das Charakterbild Davids in den Augen des Volkes zu trüben. Dieser Punkt heißt: בת שבע. —

Wir wissen es, daß David nach dem ausdrücklichen Gesetzesparagraphen seine Bathseba und Uria betreffende Handlungsweise rechtfertigen konnte. (Vgl. Tr. Sabb. 56). Es gibt jedoch ungeschriebene Paragraphen eines höhern Sittlichkeitskodex, und gegen diese hatte David, nach dem Eindruck, den sein Schritt auf das Volk machen konnte, gefehlt. Dafür, daß er, der oberste Hüter der Volksmoral, in diesem Falle dem moralischen Empfinden des Volkes nicht streng und deutlich genug Rechnung getragen, büßte

er mit dem Verluste eines geliebten Kindes und blieb er sein lebelang der reumütige Büßer.

In welch grausamer Weise ein Achitofel und sein aus עידי חמס bestehendes Gefolge den König David gerade bei heiligen Akten der Rechtsprechung diesen vor den Augen des Volkes zum Verbrechen aufgebauschten Makel fühlen ließen, wird uns im Talmud[1]) eben an unsern Psalm (V. 15) anknüpfend berichtet. Wir erfahren dort, wie bei Verhandlungen über todesschuldige Verbrecher über den Kopf des Verbrechers hinweg die Fragen an den König David gerichtet wurden, wie dieser König sich jedesmal gerichtet und vernichtet fühlen mußte und wie er an den obersten, ewigen Richter seiner Ehre appellierte. So lernen wir es begreifen, daß David lieber tausend moralische Tode über sich ergehen ließ, als daß er den Mund dazu aufgetan hätte, die Tat, die in einem Momente seiner getrübten moralischen Energie geschah, in's helle Licht einer entschiedenen Verantwortung zu setzen.

Wie ergreift uns nun die Klage אשר לא ידעתי ישאלוני![2])

12) ישלמוני Wer an seinen Nebenmenschen väterlich treu handelt erwirbt sich ein gewisses Vaterrecht auf sie[3]). — Sind diese Nebenmenschen undankbare Verräter, so begehen sie in gewissem Sinne Kinderraub an der Seele ihres Wohltäters. שכול לנפשי. —

13) ואני Der „Trauersack" שק umhüllt den Körper äußerlich; צום greift Körper und Seele an; תפלה aber, die reine, innige תפלה, wie ich sie in meinen eigenen Busen gekehrt wünsche, ותפלתי על חיקי תשוב, sie ist der höchste Beweis meiner aufrichtigen Teilnahme an ihrem Leid.

[1]) דרש רבא מאי דכתיב ובצלעי שמחו ונאספו נאספו עלי נכים ולא ידעתי קרעו ולא דמו אמר דוד לפני הקב״ה רבש״ע גלוי וידוע לפניך שאם היו קורעין בשרי לא הי׳דמי שותת ולא עוד אלא בשעה שעוסקין בארבע מיתות ב״ד פוסקין ממשנתן ואומרים לי דוד הבא על אשת איש מיתתו במה? אמרתי להם הבא על אשת איש מיתתו בחנק ויש לו חלק לעולם הבא אבל המלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לע״הב! (סנהדרין ק״ז).

[2]) Vgl. Ps. 69, V. 5 אשר לא גזלתי אז אשיב und was wir dort zu V. 13 in der Note bemerkt haben. Im Lichte des dort Bemerkten gewinnt das שכול לנפשי in unserem Ps. V. 12 nach seinem wörtlichen Sinne als „Kinderraub" eine noch ganz andere Bedeutung.

[3]) Sagen ja die Weisen: המלמד את בן חבירו תורה כאילו ילדו.

14) כרע Die Steigerung der Verwandtschaftsgrade רע, אח, אם soll die Steigerung dieser Teilnahme während des Verlaufs der das Leben bedrohenden Krankheit von ihrem ersten Anfange an — בחלותם — darstellen.

15) ובצלעי „Und bei meinem Hinken waren sie froh." Den schärfsten Gegensatz zu בחלותם im Verse 13 bildet dieses „ובצלעי". Bei ihrem Erkranken schon, bevor noch der Tod sein Opfer forderte, beugten mich die Sorge und die Trauer nieder, und sie waren hocherfreut schon bei dem ersten Anzeichen meines möglichen Falles, bei meinem Hinken. Zu Haufen kamen sie, bis die Maulhelden sich um mich sammelten, die die Schlagworte prägen und im Volke herumbringen, die נכים, die ich nicht kenne, und die an meinem Ehrenkleide und an meinem Leben zerren!

16) בחנפי Sehr bedeutsam scheint uns hier die Infinitivform in חרק. — Bei solcher Verlogenheit und bei diesem Bestreben die feile, der Wahrheit und Treue spottende Gesinnung durch Zusammenrottungen der niedrigsten Volkselemente zur allgemein herrschenden zu machen, mußte ja die bestialische Natur der Hefe im Volke zum Vorschein kommen. Das Zähnefletschen wurde zur Natur. חרק עלי שנימו die Bestie war gegen mich losgelassen!

17) א. כמה Es geht mir an die Seele. השיבה Meine ganze Persönlichkeit ist ihren wüsten Orgien שאיהם, meine vereinsamte Seele יחידתי ist den כפירים, den wilden Tieren preisgegeben. — Bringe sie zurück!

18) אודך Im Verse ist קהל רב = große Versammlung und עם עצום = mächtiges Volk genannt. Ist erst meine Seele, ist meine Persönlichkeit mit dem, was in ihr zu Dir „mein Herr" aufwärts strebt, aus solcher Verödung (שאה) und tierischer Verwilderung (כפירים), wie sie die zusammengerotteten (נאספים) Buben schaffen, herausgerettet und durch Dich, mein Herr, zurückgebracht, so will ich Dir danken und Dein Lobpreis laut verkünden.

Zunächst soll es eine würdige große Versammlung von edelsinnigen Freunden des Rechts und der Wahrheit sein, die das „Sammelvolk", die נאספים, die von der Straße aufgelesenen „נכים" verdrängt. Aus diesem Kreise heraus wächst dann die Erkenntnis des Bessern und vor allem das Rechtsbewußtsein und die Selbstwürde ins Volk hinein; aus קהל רב regeneriert und erhebt sich ein עם עצום, ein innerlich mächtiges Volk, wie es mein Volk sein

soll, in dessen Mitte ich Deinen großen Namen erstrahlen lasse אהללך. —

Daß dieser Regenerationsprozeß, diese Entwicklung zum Großen und Edlen beim Volke Israel nicht stehen bleiben, sondern die ganze Menschheit als eine Völkerfamilie, als עם עצום im weitern und weitesten Sinne des Wortes ergreifen solle — das ist aus der ganzen Fassung unseres Psalms herauszulesen.

19, 20, 21) וירחיבו — כי לא — אל Sehen wir nun — zur Bestätigung des soeben Behaupteten, wie nach diesem Appell: אד׳ עד כמה der Gesichtskreis des Klage führenden Psalmisten sich weitet, wie die Klagegründe sich psychologisch vertiefen, so daß die Klage im Namen der ganzen Weltmoral ertönt.

Zunächst der von uns schon mehrmals hervorgehobene Unterschied zwischen איבי שקר den prinzipiellen Feinden aus lügenhaftem Grundsatz und שנאי חנם, den Hassern aus persönlichen, nichtigen Ursachen.

Die Einen, die איבים, sollen sich nicht innerlich freuen אל ישמחו לי, und die Andern, die שנאים, sollen nicht ihre haßerfüllten Blicke werfen ([1] אל) יקרצו עין).

Sodann das meisterhafte Nachempfinden dieser feindlichen Gesellschaft. Sie reden Unfrieden כי לא שלום ידברו und wollen oder können die friedliche Gesinnung der Friedensfreunde auf Erden nicht anerkennend würdigen. Darum fälschen sie diese Gesinnung der רגעי-ארץ indem sie ihnen ihre eigenen Trugreden andichten. רגעי-ארץ ist hier zu einem zusammengeschlossenen Worte verbunden und soll den Begriff des welterhaltenden Gleichgewichts zwischen innerer Wahrheit und äußerer Erscheinung ausdrücken. Auf die Wichtigkeit dieses von den Männern des "לא שלום" mit ihrer steten

---

1) Vgl. 3. B. M. 19, 16 wo רש״י das aramäische Wort קורצין mit קורץ בעיניו (Prov. 6, 13) in Zusammenhang bringt, was aber רמ״בן (das.) bestreitet. Vgl. auch Adler נתינה לגר zu den Worten Onkelos לא תיכול קורצין (das.) und רש״י zu Daniel Kap. 3, 8.

Nach רש״י wäre also das ואכלו קרציהון in Dan. 3, 8 auf קורץ בעיניו und יקרצו עין zurückzuführen. Vgl. auch ביאור von בן זאב zu Dan. 3, 8.

Es ist vielleicht auch nicht ausgeschlossen, in Anlehnung an רש״י diese im Syrischen und Assyrischen sich wiederfindende Phrase so zu erklären, daß damit das Wesen des Verleumders gezeichnet werden soll. Dieses יקרצו עין bildet quasi die Speise des Verleumders.

Verneinung gestörten harmonisch ruhigen Weltmomentes deutet auch das eine Pause anzeigende Tonzeichen unter ארין. —

רגעי ארין וירהיבו עלי Ich selbst bin ihnen der aus den herausgegriffene, ihrem Hasse erreichbare Gegenstand, der aus der Allgemeinheit zum Ziele ihres Hasses und Triumphes erwählte Eine. Den Sturz dieses Einen können ihre Augen sehen, ihn können sie bejubeln: אמרו האח האח ראתה עיננו.

22) ראית ה׳ Dem ראתה עיננו im vorigen Verse steht hier so wirksam das ראית ה׳ gegenüber. Dieses ראית ה׳ beantwortet zugleich die in V. 17 an ה׳ gerichtete Frage אד׳ כמה תראה. Das Dichten und Treiben der Feinde wurde in V. 20 als ein Angriff auf den ganzen sittlichen Weltbestand dargestellt. Daher heißt es hier in erster Linie ראית ה׳ Du Ewiger in Deiner Welten und Zeiten umfassenden Allmacht siehst es, und dann: אד׳ אל תרחק ממני mein Herr, laß mich würdig sein zum Boten Deiner weltenumfassenden Vorsehung und entferne Dich nicht von mir.

23, 24, 25, 26) העירה — שפטני — אל — יבשו Immer fester klammert sich nun der Sänger an seinen Gott und Herrn, der ihm ja für die Heileszukunft der Menschheit eine Sendung übergeben. Daher das abwechselnde אלקי ואד׳ und ה׳ אלקי.

Jetzt wagt es auch der königliche Dulder, der seinen Peinigern die Antwort auf ihre Frage schuldig bleiben mußte — אשר לא ידעתי שאלוני — jetzt wagt er es seine Sache ריבי. משפטי in das Licht der göttlich gnadenreichen Beurteilung zu stellen שפטני כצדקך! אל יאמרו בלבם War oben in V. 21 die sich ausgelassen äußernde Schadenfreude mit האח האח ראתה עיננו nachgeahmt, so wird hier der innere Herzensjubel der Seelenfeinde Davids mit אל יאמרו בלבם האח נפשנו vortrefflich gezeichnet und hinzugefügt אל יאמרו בלענוהו mögen sie nicht sagen können: wir haben ihn verschlungen, in uns aufgesogen und uns einverleibt. Das ist's ja, was die Elenden, Feilen am meisten wünschen, daß der Edle zu ihnen gehöre und aufhöre nicht nur als der Edle zu gelten, sondern auch der Edle zu sein.

יבשו ויחפרו יחדו Sie allesamt, die an mir ihre Augenweide und die durch mich und meinen Fall ihren Herzensjubel haben wollen — mögen sie zu Schanden werden, sie, die als Sittenrichter so groß tun und durch Verdunkelung und Anschwärzung meines wahren Wesens in den Augen der Welt glänzen wollen.

ילבשו בשת וכלימה המגדילים עלי!

27) ירנו Die meine Unschuld wollen, mögen jubeln und sich freuen und beständig sprechen: Groß ist Gott, der den Frieden seines Knechtes will. Dieses יגדל ה׳ steht dem המגדילים עלי in V. 26 gegenüber. Sie, die Feinde, taten so groß, weil sie es wußten, daß der innere Selbstvorwurf in mir mich nicht zur Ruhe und zum Frieden und darum nicht dazu kommen ließ, ihnen erhobenen Hauptes entgegenzutreten.

Gott aber will den Frieden seines Dieners und stellt ihn her in seiner Gnade. Drob jubeln die Freunde. —

28) ולשוני Meine Zunge verkündet nicht meine Unschuld und mein wiedergewonnenes Recht, sondern auf die Zunge drängt sich mir der reine Laut, der Deine Rechtsliebe preist, o Gott!

Weiß ich es ja, daß "צדקי" (V. 24) nur durch צדקך möglich ist, daß ich nur in dem Lichte des Rechts bestehen kann, das zugleich Deine Liebe widerstrahlt. Darum ולשוני תהגה צדקך. Und so sei von früh bis spät der Laut des Gotteslobes auf meiner Zunge wie der Gottesfriede in meinem Herzen ist. כל היום תהלתך.

Kap. 36.

Allgemeines:

Was dieser Psalm als „Spruch des Verbrechens" an seiner Spitze trägt, möchten wir die Philosophie des Bösen nennen. Der gesetzlose רשע lehnt sich auf gegen jedes höhere Gesetz und gegen den höchsten Gesetzgeber, gegen Gott. Dieser Unbotmäßigkeit des רשע tritt der Psalmist als Knecht Gottes, als עבד ה׳, gegenüber. Hat er ja, wie uns der Schluß des vorigen Ps. (V. 27) gelehrt, sein höchstes Glück und seine ganze Ehre darin gesetzt, daß er im Hörigkeitsverhältnis zu Gott seinen innern Frieden gefunden und seine Freunde aufgerufen Gott zu preisen, „der den Frieden seines Knechtes will": תמיד יגדל ה׳ החפץ שלום עבדו. —

Ist nun hiermit zwischen unserem Ps. und dem vorhergehenden ein Anknüpfungspunkt gegeben, so gewinnt diese scheinbar äußere Beziehung an innerer Tiefe, sobald wir die Tendenz unseres Ps. näher kennen lernen. — Diese besteht darin, uns zu zeigen, wie der Boden beschaffen sein muß, auf dem der vom עבד ה׳ heiß ersehnte Seelenfrieden "שלום עבדו" sich aufbauen könne. Unser Ps. enthält die einzuhaltenden Vorbedingungen dieses Friedens, der die Harmonie im menschlichen Dasein ausmacht. —

Zuerst wird uns das Negativbild des רשע vorgehalten. Aus diesem spricht uns der Geist der Verneinung an. — Nicht auf dem Wege unbefangener Forschung kommt der רשע zu seinem philosophischen System. Dieses ist von vornherein bei ihm fertig und lautet: keine Gottesfurcht! אין פחד אלקים. Eigentlich lautet es, wie uns dies der Psalmist in Ps. 10 V. 4 verraten: „kein Gott!" רשע כגבה אפו בל ידרוש אין אלהים כל מזימותיו. (Vgl. zu 10, 4). Doch soll ja hier der Geist des Bösen zu diesem Ergebnis erst auf dem Wege der Heuchelei gelangen כי החליק אליו בעיניו. Es soll die öde Verneinung durch חדל להשכיל להיטיב, durch רע לא ימאס und יתיצב על דרך לא-טוב erst die Gleise des Denkens, den Weg sittlichen Empfindens und Tuns veröden lassen, sodaß auf ihnen kein Gedanke göttlicher Wahrheit zu denken und kein Zug hoher Sittlichkeit zu verspüren ist. Aus einer solchen des göttlichen Ideals baren Welt ist auch der Begriff: Gott entflohen. — Der Frevelsinn, der aus der Weltanschauung des רשע das Göttliche ausstreicht, hat aus seiner — Gottesanschauung das Wesen und den Namen Gottes gestrichen!

Dem schaurig öden Bilde der Negation wird dann in unserem Ps. — von V. 6 an — das positive Bild einer vom Gotteshauch belebten und geadelten Welt des Schaffens und Wirkens zu erhabenem gottgewolltem Ziele hin entgegengehalten. — Von den Gründen der Erde bis zu den Himmeln hinauf und „in die Himmel hinein" (V. 6) soll Gnade und Treue walten — „Deine Gnade", „Deine Treue", Gott! — Göttlich Liebeswalten soll über den Tiefen streng richtender Satzung schweben, wie „Gottes Berge" über „unermeßlicher Abgrundtiefe", und all die riesigen Gegensätze hält der ewige, einzige Gott in harmonischem Gleichgewicht, und diese Harmonie kündet Gottes Allmacht und Allliebe, die „Mensch und Tier" umfassen (V. 7). — In einer solchen von Gottes Geist und Gnade durchfluteten Welt fühlt der Mensch auf Schritt und Tritt den bergenden und schützenden Fittig der göttlichen Vorsehung, und fühlt sich geschützt und geborgen (V. 8). — In einer so angeschauten Gotteswelt ist Raum für ein „Haus Gottes" und finden Menschen, von Gott erkorene Menschen, den Mut und den idealen Schwung, sich in diesem Hause heimisch zu fühlen und zu ergötzen (V. 9). — Die Quellen des Lebens und des Lichts entspringen beide auf der höchsten Höhe der Vollkommenheit, die der Mensch weder erreichen

noch erfassen kann, die er aber ahnt mit der Kraft seines Licht saugenden und ausströmenden Seins, und der er sich zuwenden muß mit dieser Kraft, die ihm aus derselben Höhe geworden, und die sich in fortwährendem Streben betätigen will (V. 10). — Bei der Einheit der Licht- und Lebensquellen, wie sie allein in Gott denkbar, dessen Wesen jede Vielheit und jeden Zwiespalt ausschließt, müssen die Strömungen des menschlichen Denkens und Fühlens, muß des Menschen Erkennen des Geistes und Empfinden des Herzens ישרילב — ידעיך Eins werden, denn dies Erkennen kommt von der Gnade Gottes, und das Empfinden leitet sich zur Liebe Gottes zurück (V. 11). — Dies ist der Friede des עֶבד ה׳, dies ist שלום עַבדו, der den Mißton des Zwiespalts zwischen göttlich hoher, das All begreifender Absicht und niedrig selbstischem Zwecke nicht aufkommen läßt. Der Fuß des Stolzes und die Hand des Bösen sollen diese Eintracht nicht stören! (V. 12). —

Hier der Friede und das erhebende Bewußtsein mit Gott das Lebenswerk zu beginnen und zu beenden, und dort der Frevler ohne Einheit, ohne Hoheit und ohne Gott. Hier ein Steigen und dort ein Sinken fort und fort! (V. 13). — — Dieser allgemeine Umriß unseres Ps., hat, wie dies in seiner ein System bedeutenden Tendenz liegt, von den einzelnen Versen und ihrer Beziehung zum Ganzen soviel vorweg genommen, daß uns für „Einzelnes" wohl nicht viel zu bemerken übrig bleiben wird. In unserem Ps. hat der Gottessänger das System des רשָע nicht so sehr auf wahr und falsch, als auf gut und böse hin geprüft. Er stellt der Philosophie des Gottlosen die Philosophie des gotterfüllten — Herzens gegenüber. Das entspricht so ganz dem Geiste unseres תהלים-Buches. —

Einzelnes:

1) למנצח Der Meister und der Knecht, daß ist David. Hierin ist eigentlich alles enthalten, was uns dieser Psalm zu sagen hat.

2) נאם Nach der Auffassung der alten Erklärer (רש״י רד״ק) haben wir hier die zwischen פשָע und רשָע gehaltene Zwiesprache vor uns, und בקרב לבי ist Parenthese im Satze mit der Bedeutung: wie ich es mir im Herzen vorstelle "כמדומה אני„. — Auch wir sind bei der Darlegung der Gesamttendenz dieses Ps. dieser Auffassung gefolgt. Wier können uns jedoch nicht verhehlen, daß sprachlich gegen diese Auffassung manches einzuwenden sei, so z. B., daß

לנגד עיניו in der dritten Person steht, während eine Anrede des פשע an den רשע die zweite, angeredete Person verlangen würde. Auch scheint uns die Personifikation des Verbrechens, פשע, in dieser Weise etwas zu weit gehend[1]). Wir glauben auch nicht, daß die alten Erklärer, Raschi voran, diese ihre Auffassung, nach der die Wortfolge versetzt „מקרא מסורס“ und אין פחד אלקים soviel wie „שלא יהי' פחד א' לנגד עיניו“ bedeuten müßte (vgl. Raschi z. St.), daß sie diese Auffassung als die endgiltig sichere hinstellen wollten[2]).

Es sei nun gestattet noch der folgenden Auffassung unserer Stelle hier Raum zu geben:

Den Psalmisten drängt es dem Gesetzlosen, dem רשע, seine Gesetzlosigkeit als ein Verbrechen, als פשע, klar vor Augen zu stellen, als ein Verbrechen, begangen an der heiligen Weltordnung, die in allen Räumen vom Himmel bis zur Erde Gesetz, Recht und Liebe verkündet. Allein ihm, dem רשע, dies „vor Augen stellen“ kann der Psalmist nicht, weil ihm, dem רשע, das Auge fehlt das Wirken Gottes in dieser Weltordnung zu sehen und das Recht Gottes an seine Welt einzusehen. Der רשע hat keinen Gott, nicht nur יראת אלקים, auch פחד אלקים gibt es vor seinen Augen nicht, denn er sucht sich alle Erscheinungen, die Gottes Allmacht und Furchtbarkeit künden, auf diese und jede Weise zu deuten, ohne den Begriff: Gott. Seine Deutung ist eine Lüge, muß eine Lüge sein, das fühlt jeder, der Gott im Herzen hat. Der רשע hat aber Gott nicht im Herzen, und die Lüge hat glatte Wege und bietet Genuß, während die Wahrheit oft auf rauhem Pfade schreitet und Opfer fordert. —

---

[1]) Dies, obgleich in משלי א' כ' die Weisheit öffentlich redend eingeführt wird mit den Worten: חכמות בחוץ תרונה. —

[2]) Michael Sachs übersetzt unsern Vers mit den Worten: „Den Spruch des Frevels an den Ungerechten habe ich im Herzen: Keine Furcht des Herrn ist ihm vor Augen“. Er läßt uns dabei im Unklaren darüber, ob לנגד עיניו auf רשע oder פשע zu beziehen sei. Übrigens schreibt S. selbst in seiner Anmerkung zu V. 2. „Über diesen Vers läßt sich wohl nichts entscheiden! De Wette's Übersetzung der Eingangsworte ist jedenfalls bequemer, aber sprachlich unzulässig. Die hier gegebene soll bloß keine Lücke im Texte lassen; sonst läßt sie sich alles gefallen, was gegen sie einzuwenden ist, und weiß sich nicht zu helfen.“

Und doch ist ja S. bei seiner Übersetzung dieses Verses im ganzen der Auffassung der alten Erklärer gefolgt! Vgl. Hupfeld der aus לבי — einfach לבו macht.

Auf dem Wege wissenschaftlicher Auseinandersetzung wird der Gesetzlose, der רשע, nicht davon zu überzeugen sein, daß er mit allem, was er sinnt und tut, פשע begehe. Er erkennt eben das erste Axiom in der hier in Frage kommenden Wissenschaft nicht an, und dieses Axiom heißt: es gibt einen Gott[1]).

Wir haben darum schon oben unter „Allgemeines" bemerkt, daß in unserem Psalm der Gottessänger dem Prinzip des רשע, das eigentlich die Prinziplosigkeit ist, eine Herzensphilosophie gegenüberstellt.

Wie zur Bestätigung des Bemerkten hat in unserem Psalm das Herz zuerst das Wort. Das Diktat des Herzens steht am Eingange des Kapitels:

In meinem Herzen steht für den Gesetzlosen der Ausspruch: Verbrechen! fest. Dieser „Schuldspruch" bleibt aber Spruch des Herzens; er kann nur mit dem Herzen bewiesen werden und nur von Herz zu Herz sich vernehmen lassen. Mit Argumenten des scharfen, die Augen erleuchtenden Verstandes trete ich nicht vor die Augen des רשע, denn vor seinen Augen gibt es ja keinen Gott und daher auch nicht die Furcht vor Gott. Wir möchten demnach unsern Vers so übersetzen: „Der Schuldspruch (oder der Ausspruch: „פשע") für den Gesetzlosen ist und bleibt in meinem Herzen bestehen. Es gibt ja keine Furcht vor Gott vor seinen Augen!"

3) כי החליק Auf die Schwierigkeit im Worte „אליו" wird von den Interpreten (so auch von Sachs) aufmerksam gemacht. Im Zusammenhange mit dem Bisherigen erklärt sich uns der Ausdruck so: Der רשע hat keine Furcht vor Gott, weil er keinen Gott hat und keinen haben will. Er überhört alle Stimmen, die einen Gott in der Geschichte verkünden und fälscht die Zeugnisse der Natur, die für Gott zeugen. Selbst das Augenscheinlichste kann ihn nicht bekehren und nicht belehren, denn er sieht es durch die Brille

---

[1]) Vgl. die diesbezügliche Auseinandersetzung des חובות הלבבות im שער היחוד. Dort, gegen Ende lesen wie das offenmütige Urteil:
והחלק השני העורים אשר נעדר אור עיניהם לגמרי אין השמש מועילה אותם ולא מזקת אותם וכו'.

Und die Anwendung dieses Bildes lautet:
אך הכת השניה אינה יודעת ספר תורת אלקים כלשבן היחוד אשר בו והם שומעים את שמעו ואינם מבינים ענינו אין להם תועלת בספרי זה כלל.

selbstischer Genußsucht. Dieser seiner Selbstsucht fröhnt er, schmeichelt er und macht er die in der sichtbaren Welt gewonnenen Eindrücke dienstbar. Seine Augen trügen, denn er will betrogen sein. Er will das Leben und seine untrüglichsten Zeichen einer waltenden Vorsehung so sehen, wie es, das Leben, vor seiner wahnbetörten Vorstellung sich im Bilde abmalt. In diesem Bilde fehlt aber der Gottesthron, denn in dieser Welt, wie er sie sich ausmalt, will er selbst thronen. Was ihn, den רשע, in dieser Selbstvergötterung stören kann, auch das, was er unbefangenen Blickes sehen könnte und müßte — das haßt er und will er hassen. — Seine Augen und er — der Widerstreit zwischen beiden wird durch die Heuchelei und das glatte, falsche Spiel mit Gedanken und Worten beigelegt, und der Faschspieler ist der רשע. — So erklärt sich uns dieses "אליו" indem es uns in die reflexiven Vorgänge im Innern des רשע einweiht. So gewinnt auch dieses "בעיניו" in Vers 3 seine Bedeutung als Ergänzung zu dem לנגד עיניו in Vers 2. — Diese Vorgänge zielen ab auf Sünde und Haß: למצא עונו לשנא. Darum steht der Urteilsspruch! פשע in meinem Herzen fest. —

4) דברי Steht das Auge im Dienste der Unwahrheit, so dient der Mund dem Unrecht und dem Trug. Die Gewalt des Gewalttätigen beherrscht sie beide. און zuerst und im Gefolge מרמה, der ständige Trug, חדל להשכיל להיטיב. Er unterläßt es vernünftig zu betrachten, weil ein solches Betrachten zum guten Tun führen müßte.

5) און יחשב Wieder steht און, die eigenmächtige Gewalt voran. Diese beherrscht eben wie die Sprache, so das Denken des רשע. — Unrecht wird ihm zur Natur. Er verliert die Scheu vor dem Bösen. — Der Weg führt zunächst zu לא טוב, zu dem, was nicht gut, und von da zum רע, zum positiv Schlechten ist's nicht weit. Es ist nur ein Schritt, und die Glätte der selbstrügerischen Schmeichelei — החליק אליו בעיניו — macht ihn schlüpfrig.

6) ה" בהשמים Vielleicht ist hier in בהשמים das sonst in בשמים eliminierte הא הידיעה noch aus anderem Grunde als dem der poetischen Schönheit stehen geblieben. — Es soll vielleicht der chaotischen Weltanschauung des רשע gegenüber die bestimmte Gemessenheit alles dessen, was bis in die Himmel hinein geschieht und wird, besonders betont und gesagt werden, daß gerade in dieser Bestimmtheit die Gnade Gottes zum Ausdruck komme. — Der רשע will seine eigene Willkür nicht unter ein weltordnendes Gesetz

beugen und läßt auf Erden und noch mehr im — unberechenbaren Himmel tausend und abertausend Zufälligkeiten, die höchstens des Menschen Weisheit in selbst gefundene oder — erfundene Systeme faßt, walten. — Dem gegenüber wölbt sich hier der Himmel, der ganz bestimmte auf Gottes Geheiß gewordene, nach Spruch und Satzung geformte Himmel, und die Millionen leuchtender Himmelskörper und ihre Bahnen und Laufzeiten regeln sich nach Gottes bestimmter Weisung, und die höhern Geisteswesen ohne Hülle und Form befolgen, dem Menschen unsichtbar, Gottes Gebot, gehen und kommen, auf Gottes Ruf. In diesem Himmel waltet Gottes ordnender, erhaltender Wille, und in dieser Bestimmung des erhaltenden ordnenden göttlichen Willens sehen wir die Gnade Gottes: הסדך. Dieselbe Gnade umgibt die irdischen Wesen, trägt und leitet das Menschengeschlecht einer Endbestimmung zu. Ein Gottesschwur der Welterhaltung sichert den zu erhabenem Zwecke geschaffenen Existenzen ihren Bestand und ihre Fortentwicklung. Alles, was ist, von der Erdentiefe bis zu den Wolken hinauf, bezeugt die Treue des Gottesschwurs, und Israel, das Volk, dem sich Gott geoffenbart, hält in seiner Hand, bewährt in seinem ganzen Geschichtsleben das ewige Zeugnis dieser Treue: die תורה! אמונתך עד שחקים. — In diesem Himmel und auf dieser Erde ist nicht Raum für Götter und für Selbstvergötterung!

7) צדקתך Recht und Liebe sollen sich im sozialen Leben das Gleichgewicht halten wie Meer und Festland in der Natur. In diesen von Gott abgesteckten Kreis, den Gottes Geheiß und der Odem reiner Sittlichkeit nie verlassen, sind alle Kreaturen, Mensch und Tier, eingeschlossen.

8) מה יקר Nicht der Schrecken sei es, der die Menschen unter Gottes Machtgebot zwingt, die Gnade Gottes ist so köstlich, und sie drängt sich den Menschenkindern nicht auf, und sie zwingt sie nicht unter ihren Schutz. Vielmehr sollen die Menschen aus eigener Sehnsucht und eigener Entschließung den Schutz der Gottesgnade aufsuchen. Das macht die Gnadenspende doppelt kostbar, denn die Begnadeten sind es aus eigener freier Wahl; sie sind geborgen und dennoch frei! Wir finden den Hinweis auf diesen Gedankengang im Verse selbst, indem sich das ובני אדם בצל כנפיך יחסיון, mit seinem verbindenden Waw teils im entgegensetzenden und teils im ergänzenden Sinne zum Vordersatze: מה יקר חסדך darstellt.

9) ירוין Der im vorhergehenden V. ausgesprochene Gedanke wird hier präziser gefaßt und auf einen bestimmten Fall angewendet. — In ירוין sind die Empfänger des Guten aktiv: „sie sättigen sich vom Fette deines Hauses". Im Nachsatze ונחל עדניך תשקם ist es Gott, der den ihren Hunger Stillenden vom Bache seiner Köstlichkeiten zu trinken gibt. So geht der erste Impuls vom Empfänger aus, und tritt der Geber mit der lohnenden Gabe hinzu. —

10) כי עמך Dieses Wechselverhältnis von Geben und Empfangen wird hier begründet. Es geht uns über dieses Verhältnis ein klares Licht auf. Unser sehnsüchtig Verlangen nach der Gottesgabe geht dem Empfangen voraus. In dieser Sehnsucht geben wir Gott unser Herz hin, das Herz, das uns Gott gebildet hat. — Wir müssen das Auge öffnen, um Gottes Licht zu sehen, das Auge, das uns Gottes Gnade zum Sehen geschaffen hat. Unsere innere Erleuchtung, die uns befähigt Dein Licht aufzunehmen, ist selbst ein Strahl deines Lichtes. Deine Offenbarung ist ein solcher Lichtstrahl, der uns befähigt Dein Wesen und Deine Welt in Deinem Lichte zu erkennen באורך נראה אור. —

11) משך Wir haben bereits oben — unter „Allgemeines" — in diesem V. den Ausgleich zwischen Herz und Verstand, zwischen Wissen und Fühlen לישרי לב — לידעיך erblicken zu können geglaubt. Die aus den vorhergehenden Versen gewonnene Lehre kann uns in diesem Glauben nur bestärken. Stammen ja all die Kostbarkeiten, die Herz und Verstand uns bieten, von Gott, und soll's ja ein Flußbett sein, in dem Gefühl und Erkenntnis geeint dahinströmen, von Gottes strahlendem Licht übergossen und die Menschen labend und erquickend מנחל עדניך תשקם. —

12) אל תבואני Der Stolz ist nicht eine Eigenschaft, die ihrem Besitzer zukommt, sondern er ist selbst Besitzer und Alleinherrscher da, wo er seinen Fuß hingesetzt. Die Hoffart läßt, wenn sie den Menschen überkommt, neben sich nichts Edles, Großes aufkommen, denn Stolz und Hoffart sind die falschen Maßstäbe in der moralischen Welt, die das Kleine und Gemeine als groß und edel gelten lassen wollen. Daher sehr passend אל תבואני mit dem accus. gebraucht, da רגל גאוה die ganze Persönlichkeit unterjocht. — Der Stolz macht eben den Stolzen zum Tyrannen und zugleich zum Sklaven des Heuchlers. Er ist der schmeichlerischen Rede des Bösen zugänglich

und wird bei all seiner Despotenwillkür von einer geschickten Hand zum Verderben der Menschen hin und her geschoben. Darum die dem אל תבואני sich anschließende Bitte: ויד רשעים אל תנידני. —

13) שם Ist im vorhergehenden V. das Kausalverhältnis zwischen dem Fuße des Stolzes und der Hand des Frevlers, רגל גאוה und יד רשעים, gezeichnet, so wird hier in unserem V. dieses Verhältnis als das unausbleibliche Verhängnis bezeichnet, das die פעלי און in den Staub niedergedrückt. — Diese Übeltäter fallen nicht nur — auch andere mögen im Taumel der Leidenschaft straucheln und fallen — aber diese פעלי און werden von רגל גאוה niedergehalten, und ihre eigene stolze Rüstung drückt sie nieder, so daß sie sich nicht wieder erheben. — Haben wir beim Beginn unseres Psalms den Schuldspruch פשע für den רשע vernommen, so vernehmen wir am Ende des Psalms das Strafurteil der רשעים, das lautet: דחו ולא יכלו קום. —

Kap. 37.

Allgemeines:

Mit dem Sturze der Übeltäter schloß das vorige Kapitel, und mit der Mahnung die Übeltäter nicht zu beneiden fängt unser Kapitel an. Im vorigen Kapitel wurde zuerst das Negativbild der Unmoral des Gottlosen und dann das positive Bild der in Gott ihren untrüglichen Halt findenden sittlich reinen Weltanschauung entwickelt. In unserem Kapitel wird dieselbe Parallele gezogen; nur, daß hier die Linien das praktische Gebiet berühren. Im vorigen Psalm sahen wir, wie sich die Welt mit ihren Genüssen, Freuden und Leiden in den Augen des רשע, und wie sie sich in den Augen des צדיק abmalt. Wir sahen, wie sich unter Gottes gnädigem Schutz und des gottgläubigen Menschen Mithilfe eine erhabene schöne Welt aufbaut, und in unserem Psalm können wir es sehen, wie gut und sicher es sich in diesem Bau wohnt. Unser Ps. liefert also die Exempel zu den im vorigen Psalm enthaltenen Lehrsätzen. — Die gewonnenen Definitionen von gut und böse werden hier in ihren Nutzanwendungen festgelegt und vom engen Kreise des individuell Empfundenen auf den weiten Kreis der Allgemeinheit übertragen, weil die „Herzensphilosophie" des Psalmisten die Probe eines gemeingültigen Systems wohl besteht, weil sie weise ist und glücklich macht. — Als Zeichen dafür, das der Psalmist diese besonders

geklärten Lebenssätze seinem Volke geläufig machen und als praktische Richtschnur für's Leben empfehlen wollte, kann uns dienen, daß er sie in eine alphabetische Ordnung gebracht[1]). — In unserem Psalm wechseln die Heilesverheißungen für צדיקים ותמימים und die Unheilsdrohungen für מרעים ורשעים mit einander ab, und es wird schwer in diesen Wechsel eine gewisse auf psychologischer Grundlage beruhende einheitliche Gliederung hinein zu bringen. Wir könnten die vom Psalmisten jedenfalls eingehaltene Stufenfolge höchstens darin erkennen, daß zuerst — etwa bis V. 25 — Lohn und Strafe in materieller, und dann in ideeller Hinsicht dargestellt werden. Was die Form betrifft, wäre noch hervorzuheben, daß in unserem Psalm zuerst die direkt demonstrierende Lehrweise vorwaltet, die ihren Gegenstand vor Augen hat und ihre Personen in der Form des Angeredeten (zweite Person) ansprechen läßt 1—10, während später Person und Gegenstand dem Sprechenden mehr in die Ferne rücken, und daher die Form des Besprochenen (die dritte Person) Platz greift, (11—34). Von Vers 34 bis Ende vernehmen wir dann das Resumé des bisherigen Lehrinhalts.

Einzelnes:

1) לדוד אל תתחר Der bestimmte Artikel in במרעים deutet an, daß der Psalmist hier die im vorhergehenden Ps. gezeichneten רשעים im Auge hat. Die עשי עולה entsprechen den im vorigen Kap. genannten פעלי און. Da die עשי עולה praktischen, scheinbar glücklichen Erfolg zu erzielen pflegen, so ist ihnen gegenüber die Mahnung: „אל תקנא beneide sie nicht" am Platze.

Im Talmud (ברכות ו' ע"ב) wird dieses אל תתחר so interpretiert: Ereifere dich nicht über die Übeltäter, so daß du ihnen gleichen wolltest. Dort werden auch die Fälle bezeichnet, in welchen es

[1]) Diese Ordnung zeigt eine Eigentümlichkeit. Auf jeden Buchstaben folgt noch ein Vers mit beliebigem Anfangsbuchstaben, der wie ein Nachsatz die Begründung des im Hauptverse Ausgesprochenen enthält.

An den wenigen Stellen, wo dieser Ergänzungsvers fehlt, oder wo er mit demselben Buchstaben wie der Hauptvers anfängt, scheint dies — wie weiter unter „Einzelnes" bemerkt werden soll — einen logischen Grund zu haben. — Der Buchstabe 'ע fehlt als Anfangsbuchstabe eines Verses im Kapitel.

Der Schlußbuchstabe 'ת ist wohl in Vers 39 in ותשועת entbalten.

erlaubt, ja geboten ist sich eifervoll gegen die מרעים zu erheben[1]). ימלו von מלל = etwas Zusammenhängendes durch scheiden oder zerreiben trennen, in Einzelheiten zerlegen. Davon מלילות = die vereinzelten Körner der Ähren. Für חציר, das üppig in einander wachsende Gras, ist ימלו und für ירק דשא, das saftig grüne Kraut, יבלון = welk werden passend gewählt. (Vgl. Ps. 90, 6 ימולל). —

3) בטח בה׳ ועשה טוב Daß בטח dem אל תקנא בעשי עולה gegenüber steht, ist klar. Wir werden aber auch nicht fehlgehen, wenn wir in שכן ארץ ורעה אמונה den Gegensatz zu אל תתחר במרעים erblicken. Hierzu berechtigt uns nicht bloß die Abstammung des Wortes מרעים von רעה und der begriffliche Zusammenhang des Wortes רעה = Genosse mit רעה = weiden (Genossen finden in einander ihr Genüge, weiden sich gegenseitig an ihrer Freundschaft), sondern die Bedeutung des Wortes מרעים in seinem üblen Sinne. מרעים setzen sich über die Satzungen hinweg, die den Frieden und die Wohlfahrt der Gesellschaft gewährleisten. Es ist mit מרעים eine Genossenschaft bezeichnet, die dem auf sittlicher Grundlage ruhenden Gemeinwohle, die den höchsten Interessen einer sozialen Gemeinschaft und ihren Bürgschaften feindlich gegenübersteht. Den מרעים ist nichts heilig, weder was die Menschen mit Gott, noch was sie unter sich eint und durch das Band des Rechts und der Liebe verbindet. Wo der Geist der מרעים herrscht, da wankt der Boden, auf dem das Familienhaus steht, der Nimbus des Vaterlandes schwindet und aus den Hallen des Rechts schwinden Treue und Glauben. Darum erblicken wir in der Weisung שכן ארץ ורעה אמנה „wohne im Lande und weide Treumut" das den מרעים geschaffene Gegengewicht. —

4) והתענג Dieser Folgesatz des vorhergehenden V. verspricht jenes stille innerlich befriedigende Behagen, das im Einklange des menschlichen Verlangens mit der Bestimmung und dem Gebote

---

[1]) Im Talmud a. a. O. wurde dem אל תתחר die Stelle in משלי ל״א: עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם entgegengehalten, mithin תתחר = תתגר angenommen. In der Tat verbindet das Wort beide Begriffe, den des Reizens, Anfeindens und den des sich Gesellens אל תתחר כמו אל תתערב (רד״ק). Der Ausgleich dieser Stellen im Talmud הא במילי דידיה, הא במילי דשמיא entspricht auch dieser Doppelbedeutung. In Bezug auf מילי דידיה heißt es: אל תתגר, und in Bezug auf מילי דשמיא ist anzuwenden אל תתחר gleichbedeutend mit „יתגרו בם".

Gottes liegt. — משאלות erinnert durch seine Abstammung von שאל an das Verhältnis des Borgenden zu seinem Darleiher. Dein Herz borgt von Gott und widmet sich mit allem, was es erhalten, seinem Gotte. Die Wünsche deines Herzens sind auch nicht flüchtiger Natur wie sinnliche Gelüste, sondern sie besitzen eine Stabilität — wie dies in משאלות ausgedrückt ist – und bewegen sich in der einen Richtung, die ihnen durch התענג על ה׳ vorgezeichnet ist. —

5) גול Dein eigenes Streben und Handeln mißt nach einzelnen Schritten, soweit Menscheneinsicht sie bemessen und übersehen kann. Daß die Schritte sich zum Wege dehnen und einen — das überlasse Gott; Er wird's vollbringen.

6) והוציא Fürchte nicht, daß bei dieser Enteignung der Selbstbestimmung dein eigenes Verdienst verdunkelt werde und dein Recht Einbuße erleiden könnte. Du hast deinen Weg Gott befohlen, und Gott befiehlt dem Lichte, daß es dir und deinem wahren Wesen hell leuchte wie am Mittag.

7) דום So harre im Stillen (דמם) Gottes und setze von allem Anfange an deine Hoffnung — תוחלת — auf Gott. Jeder weitere Schritt auf deinem Lebenswandel sei dir immer wieder Anfang, den Gott zum Gedeihen weiter und zu Ende führt. Ereifere dich nicht an Jenem, der seinen Weg selbst berechnen will. Ereifere dich nicht, auch wenn dieser Weg einmal glücklich verläuft. Beneide nicht den Mann, der ganz allein der Schmied seines Glückes sein will, den Mann, der mit seiner Vorsicht und klugen Umsicht sich selbst Vorsehung sein möchte, באיש עשה מזמות. Dieser unser V. enthält wieder die Mahnung אל תתחר wie der erste V. des Kap. Er enthält eine Art Abschluß des eingeleiteten Gedankens und schließt vielleicht darum mit dem Buchstaben ד in einem Verse ab, ohne daß ein ergänzender zweiter Vers — wie bei den andern Buchstaben — nachfolgt. Der V. will kurz sagen: Also אל תתחר.

8) הרף Und nochmals nimmt der Psalmist den Faden auf und macht dies kenntlich, indem er wieder "אל תתחר" gebraucht. — Die Ereiferung geht mit אף und חמה einher, hat aber die Wirkung, dich zum Wettlauf mit den מרעים zu spornen und dich, wenn du Gewinner bleibst, ihnen, den מרעים, zuzugesellen אך להרע [1]).

---

[1]) רבי שלמה בן גבירול angeführt im תהלים מקדש מעט bemerkt: פי׳ הרף מאף הנח מדת הכעס ועזוב חמה תתחרט על מה שעברה

9) כי מרעים Um das "אל תתחר במרעים" des ersten V. zu rekapitulieren folgt hier dem אל תתחר in V. 8 das Wort מרעים in unserem V. Wir wissen bereits, daß קוי von קוה ein Hoffen bedeutet, daß sich wie ein Faden, קו an ein spätes Zukunftsziel knüpft und das ganze innere Leben innig umschließt. Dieser Stetigkeit entspricht das יירשו-ארץ und es wird durch "המה" besonders hervorgehoben und zu מרעים יכרתון in Gegensatz gebracht. — Ausdauernd wie die Hoffnung der קוי ה' wird ihr Lohn, die Verwirklichung dieser תקוה sein.

10) ועוד Das Verschwinden der מרעים als Genossenschaft läßt auch vereinzelte Spuren im einzelnen רשע nicht zurück, daher ואין רשע in der Einzahl. Und nicht nur die Person in ihrem oft glänzenden Auftreten taucht unter; auch der ganze Wirkungskreis, die ganze Nachwirkung des רשע hört auf. Die böse Pflanze ist entwurzelt, der Boden, auf dem sie stand ist ausgerodet. Das sagt dir eine vernünftige genaue Prüfung dieses Standortes והתבוננת על מקומו ואיננו. —

11) וענוים Wie im vorigen V. das מרעים יכרתון aus V. 9, so wird hier in V. 11 das יירשו ארץ aus demselben V. 9 näher erklärt, indem den קוי ה' die Eigenschaft der Bescheidenheit und Demut zugesprochen, und ihrem Besitze das beseligende, friedlich innere Behagen והתענגו על רוב שלום zugesichert wird. — Diese Zusammengehörigkeit der beiden Verse 10 und 11 als Appendix zu V. 9 wird dadurch kenntlich gemacht, daß hier der ergänzende Zusatzvers וענוים wie der die alphabethische Reihe haltende V. 10 mit ויו beginnt, also denselben Buchstaben fortsetzt.

12, 13) זמם — אד' Gott ist nicht ein Mensch, der abwarten und berechnen muß, bis den Bösen sein Geschick, den Straffälligen die Strafe ereilt, כי יבא יומו. Gott kann diesen Tag bestimmen. Es ist auch nur zum Spotte des רשע das Unausbleibliche hier

---

עליך זאת המכה והמדה, אל תתחר אך להרע, אל תתערב עם הרשעים להרע מעשיך במו המרעים בעבור שתראה הצלחתם וטעם אך כאלו אמר עשה מה שתעשה ומה שאמרתי אך אל תתערב במעשה הרעה וכן (במדבר יד) אך בה' אל תמרודו.

Diese geistreiche Auffassung entspricht ganz dem Ausgleiche, den der Talmud (ברכות ו') getroffen zwischen unserer Stelle und משלי כ"א, so daß hier von מילי דשמיא die Rede ist. — Vgl. auch die Erklärung des רד"ק, die lautet: אל תתחר ר"ל אל תתערב.

mit כי ראה כי יבא יומו hypothetisch ausgedrückt. Der רשע plant und sinnt wie er durch Ränke den Sturz des צדיק herbeiführen könnte, und will die Rechnung nicht stimmen und der Plan nicht gelingen, so knirscht er, der Frevler, mit den Zähnen vor Wut.

Gott lacht über solche Wut א. ישחק לו. — Auch Gott, „mein Herr" der das innerste Wesen des צדיק erforscht und sein Geschick lenkt, auch Er ית׳ kann rechnen, und Ihm muß die Rechnung stimmen, und der Tag trifft ein auf die Sekunde, der Tag der Vergeltung.

14, 15) חרב — חרבם Die Wiedervergeltung, die das gezückte Schwert der רשעים gegen ihre eigene Brust wendet, ist hier wieder dadurch kenntlich gemacht, daß im V. 15 das חרב aus V. 14 als „חרבם" wiederkehrt. Daher der gleiche Anfangsbuchstabe in den beiden zusammengehörenden Versen. — Das Schwert, das sie in Händen haben, und mit dem sie direkt den Streich führen, kehrt sich gegen sie selbst. Der Bogen, von dem sie den Pfeil entsenden, ja alle ihre Bogen werden zerbrochen.

16, 17) טוב — כי Ob der Gegensatz von מעט und המון die Glücksgüter oder die Gesinnungs- und Parteigenossen betrifft, mag dahingestellt sein. Nach Raschi wären die Parteigänger des צדיק und der רשעים gemeint, und für diese Auffassung spricht der kriegerische Ton des vorhergehenden und des nachfolgenden V. — זרועות רשעים תשברנה bildet eine Steigerung des קשתותם תשברנה in V. 15. Nicht nur die Bogen, sondern auch die Arme werden zerbrochen. — Auch וסומך צדיקים ה׳ deutet auf eine Unterstützung im Kampfe.

18, 19) יודע ה׳ — לא יבשו Die Aufrichtigen, תמימים, sind diejenigen, deren Denken, Sprechen und Tun mit einander übereinstimmt und so zusammen ein ungeteiltes Ganzes bildet. Auch die Tage solcher in sich zu einem Ganzen abgeschlossenen Persönlichkeiten hängen in ihren Erlebnissen mit einander einheitlich zusammen. Sie sind von Gottes liebendem Erkennen durchleuchtet. Die תמימים wollen Gott erkennen und die Wege wandeln, die zur Gotteserkenntnis führen. Darum ist die göttliche Vorsehung ihren Tagen mit Liebe zugewandt und ein jeder dieser Tage ist im Lebensbuche der Geschlechter wohl vermerkt. Gott rechnet mit diesen Tagen, da Er ית׳ die Menschheit ihrer Endbestimmung zuführt und aus Tagen und Stunden die Ewigkeit aufbaut. יודע ה׳ ימי תמימים

ונחלתם. Auch nach אבן עזרא, der das לעולם auf die diesseitige Welt, עולם הזה wie sie sich in den aufeinander folgenden Geschlechtern fortsetzt, bezieht, kann ונחלתם die höhern Erbgüter moralischer Natur bedeuten.

In לא יבשו בעת רעה ובימי רעבון ישבעו sind Verheißungen geistiger und materieller Art zusammengefaßt. In böser Zeit, wenn dem Prinzip der תמימים Unheil droht, werden diese nicht zu Schanden und dabei werden sie auch körperlich nicht zugrunde gehen[1]). —

20) כי רשעים In רשעים und איבי ה׳ haben wir wohl die Frevler am gesellschaftlichen Rechte und die prinzipiellen Feinde des Gottesgedankens vor uns. —

Ob יקר כרים „Fett der Widder" oder „Ausbund der Triften" bedeutet (Vgl. רש״י und רד״ק) ist schwer zu entscheiden. Sinnlicher und — handgreiflicher ist das Bild vom Fett, eigentlich vom „Besten" der Widder, das in Rauch aufgeht. — Dennoch können wir uns mit der Auffassung des Wortes כרים als „Triften" hier als Bild für die „Gottesfeinde" sehr wohl befreunden, ja dieses tropische Bild scheint uns hier sehr am Platze zu sein. Raschi bemerkt nämlich zu „ביקר כרים" wie das Licht eines Morgengewölks, das in der Frühe sichtbar wird, das die Fluren des Tales in hell weißem Schimmer emporsteigen läßt, und das mit seiner Herrlichkeit nicht von Bestand ist"[2]). Unleugbar eignet sich nun das Attribut יקר besser für das Morgenrot als für das Widderfett. Es wäre auch das einzige Mal, daß in תנ״ך ein so sinnlicher Genuß mit dem

---

[1]) Vgl. die Anwendung dieses Verses ב״מ דף ק״ז wo es heißt: אמר שמואל לא שנו אלא שזרעה וצמחה ואכלה הגב אבל לא זרעה כלל לא דאמר ליה אילו זרעתה הוה מיקיים לא יבושו בעת רעה ובימי רעבון ישבעו (תהלים ל״ז).

Hiernach bedeutet לא יבושו וגו׳: Sie tun redlich ihre Arbeit Tag für Tag, auch wenn ihre Arbeit nach der Lage der Zeit keine Aussicht auf Erfolg hat, auch wenn sie ob solchen Vertrauens verlacht würden. Sie schämen sich nicht dennoch ehrlich zu säen und werden auch nicht durch gänzliche Erfolglosigkeit beschämt werden. Wer aber die Hand in den Schoß legt, ist für den Schaden, auch wenn er durch הגב entsteht, verantwortlich.

[2]) ביקר כרים כאור ענן בקר הנראה שחרית מלבין על מרחבי בקעה שאינו מתקיים, כרים, מישור כמו כר נרחב (ישעי׳ ל) ביקר לשון אור יקרות (זכרי׳ י״ד) (רש״י).

Worte יקר bezeichnet würde. Als Attribut des Lichtes hingegen findet sich יקר an der von Raschi erwähnten Stelle in זכרי׳ י״ד und außerdem in איוב ל״א כ״ו, wo es vom Monde heißt וירח יקר הולך. — Das Bild der vergänglichen, trügerischen Morgenwolke als Gleichnis für eine trugvolle Gottes- und Weltanschauung, die wie die Wolke vor dem durchbrechenden klaren Licht schwindet, findet sich in Hosea 6, 3: וחסדכם כענן בקר und das. 13, 3: לכן יהי׳ כענן בקר וכטל משכים הלך כמץ יסער מגרן וכעשן מארבה, hier sogar anklingend an unsern Vers: כלו בעשן כלו. Mehr noch als diese formellen Gründe spricht ein im Wesen des hier in Betracht kommenden איבי ה׳ liegender Grund für die Auffassung des Bildes כיקר כרים als Herrlichkeit, als Dämmerwolke über den Triften.

Über dem Anschauungsgebiete der איבי ה׳, ob diese nun die Natur in ihrer Gesamtheit oder eine bildlich dargestellte Naturmacht zu ihrem vergötterten Idol erheben, ist ebenfalls eine trügerische Wolke gebreitet. Die Naturanbeter haben oft einen verführerischen Kultus, die grüne Trift ist ihr Betschemel und der blaue Himmel ihr Dom — und die Naturschönheit ist ihr Götze. Darüber lagert eine aus den aufsteigenden Düften und Dünsten sich bildende Wolke, als wollte sie ein reizendes, die Menschen beglückendes Geheimnis verhüllen. Doch diese Wolke verhüllt eine Lüge, und sie zerfließt und schwindet, vom Sonnenstrahl des wahren Morgens getroffen. Da schwinden die Gottesfeinde mit ihren Göttergebilden zugleich כלו בעשן כלו. — Der Schluß dieses Verses mit seinem doppelten "כלו„ zeigt wieder, daß er den feierlichen Abschluß eines bis hierher geführten Gedankenganges bilden soll. Daher wird das Resumè in die drei Verszeilen gedrängt, und es folgt kein neuer Ergänzungsvers bei diesem Buchstaben כף. — (Wie in Vers 7 den Buchstaben ד׳ betreffend.)

21) לוה Außer dem verwerflichen Verhalten des רשע in vermögensrechtlichen Dingen wie — Geld borgen und nicht bezahlen, soll hier sicher das Prinzip des רשע in seiner moralischen Verwerflichkeit charakterisiert werden. Was das Verhältnis von Mein und Dein betrifft ist ja der רשע noch etwas viel Schlimmeres als ein schlechter Zahler.

Mancher Interpret (S. מדרש שמואל) hat darum aus diesem לוה einen „Weltschuldner" gemacht, der nur der Befriedigung seiner Neigungen lebend „auf Kosten seiner Mitwelt sein Glück bauen

will", ohne die von ihm erwartete Gegenleistung zu zahlen, der also die Grundlage des sozialen Gesellschaftslebens erschüttert. Uns schwebt noch eine andere Art Schuld vor, die ein leichtsinniger oder freventlicher Schuldenmacher auf sich nimmt, und die er, ob er es auch wollte, nie wieder tilgen kann.

Das ist der Lasterhafte, der in der Blüte seiner Jahre seine beste Kraft in Schwelgerei vergeudet, um dann als früher, siecher Greis der Natur den Tribut zu zahlen. Der Schwelger macht in jungen Tagen beim Alter, bei seinem eigenen Alter, ein Darlehen, er entnimmt der Summe von Kraft, die der weise Schöpfer dazu bestimmt hat, daß sie sich mehre und für eine bestimmte Reihe von Lebensjahren ausreiche, mit frevlem Sinn den besten und größten Teil und zehrt verschwenderisch am eigenen Marke. Wie soll, wie kann das Greisenalter ersetzen, was das Jugendalter vergeudet hat? Der רשע borgt darauf los, um seinen Lüsten zu fröhnen, obgleich er weiß, daß er die Schuld nie wird bezahlen können. Im Gegensatze zu ihm ist צדיק חונן ונותן der Gerechte ein Gewährer und Geber sich selbst und Andern mit Milde und sittlich gebotener Mäßigkeit[1]).

---

1) Vgl. פרקי אבות פ״ב Da stellt (in משנה י״ג) der Meister ר' יוחנן בן זכאי an seine Jünger die Frage: welcher Lebensweg der beste und vom Menschen zu erwählen sei? Darauf wird von den Jüngern genannt: das wohlmeinende Auge, das gute Herz, die treue Freundschaft, die gute Nachbarschaft. R. Simon aber meint: wer das in Zukunft Entstehende kommen sieht. Das ist eine Eigenschaft, die scheinbar eher der Klugheit als der Sittlichkeit entspricht.

Und wieder stellt der Meister die Frage, welcher Lebensweg der sittlich am strengsten zu meidende sei?

Darauf nennt jeder Jünger in Kürze den Gegensatz zu dem von ihm vorher bezeichneten besten Lebensweg, also:

עין רעה . חבר רע , שכן רע לב רע

Nur R. Simon lehrt mit großer Ausführlichkeit:

הלוה ואינו משלם , אחד הלוה מן האדם כלוה מן המקום שנאמר לוה רשע ולא ישלם וצדיק חונן ונותן.

Hierbei ist schwer einzusehen worin die Gegensätzlichkeit dieses speziell das Kreditwesen betreffenden Spruches zu dem frühern Satze des R. Simon bestehen solle. Auch will uns nicht einleuchten, warum gerade R. Simon sich eines so großen aus תהלים hergeholten Beweisapparates bedient.

Nach unserer oben angeführten Auffassung unseres V. לוה רשע ולא ישלם wird uns die Lehrweise des R. Simon recht begreiflich.

22) כי מברכיו Die Gottgesegneten erobern sich ihr Erbe an Land. Segen heißt eben: schrittweise Entwicklung vom Kleinen zum Großen. Diese Entwicklung bedingt die ehrliche Arbeit und den mäßigen Genuß, die vernünftige und gottgefällige Verwertung des Pfundes, das Gott jedem Einzelnen zugewogen. So erringt sich der Gottgesegnete das ihm zufallende Erbe und weiß es sich zu erhalten. יירשו ארץ. — Das Umgekehrte ist das Los derer, die Sein Fluch trifft. Bei ihnen gibt es kein Wachstum in späte Zeiten hinein, denn sie werden entwurzelt. ומקלליו יכרתו. —

Die ältern Interpreten, רש"י voran, haben das וצדיק חונן ונותן im vorhergehenden Vers auf Gott bezogen — צדיקו של עולם —, gewiß, um so für das "מברכיו" in unserem Verse diesen צדיק als Subjekt des Satzes zu gewinnen. Indessen kommen wir auch mit unserer Auffassung sehr wohl aus; denn als Subjekt zu "מברכיו" haben wir ה' anzusehen, von dem in Vers 18 gesagt ist: יודע ה' ימי תמימים. Ja, der Schluß dieses V. 18 ונחלתם לעולם תהי' zeigt es deutlich, daß das כי מברכיו יירשו ארץ mit dem erwähnten Vers 18 in ergänzendem Zusammenhange stehe[1]).

23) מה' Wir haben oben zu Vers 5 auf den Unterschied zwischen dem ganzen Weg und den einzelnen Schritten, aus welchen sich dieser zusammensetzt, aufmerksam gemacht. Hier soll nun betont

---

Er zeichnet eben den Schwelger, der in seiner Jugend das für's Alter aufzusparende Kapital aufzehrt. Dieser לוה מן האדם ist sicher zugleich לוה מן המקום, denn Gott verleiht die Kraft, und er fordert sie vom Verschwender. Es ist nun klar, daß ein solcher Prasser, der der spätern Tage des kraftlosen Alters nicht gedenkt, den schärfsten Gegensatz bildet zum רואה את הנולד, zu dem, der heute an das Morgen denkt. Daran mögen auch jene Weisen gedacht haben, die, wie uns im Talmud (סוכה נ"ג) berichtet wird, am Freudenfeste des „Wasserschöpfens" im heiligen Tempel mitten in den Jubel hinein riefen:

אשרי ילדותינו שלא ביישה את זקנותינו!

„Heil unserer Jugendzeit, daß sie nicht
Beschämung bringt unserer Greisenzeit!"

Gewiß, Heil uns, wenn wir in der Jugend nicht das Teuerste, die Gesundheit des Körpers und der Seele verpfänden, denn dieses Pfand könnten wir im Alter zu unserer Schande nicht einlösen.

[1]) Unsere Bemerkung zu V. 20, nach der כלו בעשן כלו einen Absatz andeutet, steht mit dem Obigen nicht im Widerspruch. Mit "כלו" ist eben der die איבי ה' betreffende Teilgedanke als Teilglied des ganzen Moralsatzes abgeschlossen.

werden, daß auch die einzelnen Schritte, soweit sie der Mensch mit seiner Einsicht bemißt, von Gott bestimmt sind. Die Schritte des גבר, des durch Selbstarbeit gereiften Mannes gewinnen eine Stetigkeit (angedeutet durch מִצְעֲדֵי und nicht צְעָדֵי); sie sind begründet und halten die bestimmte Richtung ein. — Grund und Richtung verleiht Gott. Er, der dann den ganzen Weg als seinem Wunsche entsprechend genehmigt ודרכו יחפץ.

24) כי יפל Wenn der Mann fällt, so fällt er wie ein Mann und wird nicht weggeworfen. לא יוטל ohne Dagesch. von טול — nicht von נטל. — Der Gedanke, daß Gott seine Schritte richtet und seinem Wege das Ziel setzt, läßt ihn auch im Fallen nicht ganz niedersinken. Gott stützt seine Hand, wenn auch sein Fuß ausgleitet. כי ה׳ סומך ידו. —

25) נַעַר Dieser V. hat schon viel zu denken gegeben. Scheint er doch, gegen den talmudischen Satz: שכר ועונש בהאי עלמ׳ליכא gerichtet, einen in dieser Welt zu erwartenden materiell greifbaren Lohn für den צדיק und seine Nachkommen anzunehmen und damit gegen die tägliche Erfahrung zu verstoßen. — Raschi hat sich wohl darum vom Midrasch leiten lassen und diesen Ausspruch dem Genius der Welt, שרו של עולם, in den Mund gelegt. Wenn nicht an Geschlecht nach Geschlecht, sondern an Jahrhunderten und Jahrtausenden die Probe gemacht wird, so mag die Rechnung stimmen. Die auf eingeschränktem Gebiete uns entgegentretenden Rätselfragen und Widersprüche lösen und verflüchtigen sich unter dem weiten Horizont des ganzen Weltdaseins. Der Weltblick eines Genius sieht die Endresultate in ihrer Übereinstimmung mit den Forderungen der Gerechtigkeit; die Zweifel erregenden Teilergebnisse auf den Teilstrecken der Generationen überläßt er kleinen, endlichen Geistern. — Es ist übrigens nicht sicher, daß Raschi וזרעו מבקש לחם — übersetzt habe mit: und sein Nachkomme sucht nach Brot. Vielmehr scheint Raschi mit seiner Bemerkung zu וזרעו לברכה im folgenden V. 26: וזרעו . זה שהוא זורע לצדקה סופו לברכה andeuten zu wollen, daß auch in unserem V. mit וזרעו die edle Aussaat zur Tugend, „שהוא זורע לצדקה", gemeint sein könne. Der Sinn unserer Stelle wäre dann: Ich habe nicht gesehen, daß ein Gerechter, wenn er selbst auch mit seinen Bestrebungen von aller Welt verlassen geblieben, daß er sein Saatkorn vergeblich ausgestreut hätte, so daß dieses Saatkorn nicht zur Brotfrucht und zum nährenden Brot geworden

wäre. מבקש לחם hieße dann das Saatkorn sucht fort und fort zum Brot zu werden, d. h. die Idee sucht ihre nützliche Verwirklichung und findet sie nicht[1]).

Bei den Schwierigkeiten, die dieser Vers „נער הייתי וגו" dem Interpreten bietet, wird es gestattet sein, hier noch einer Auffassung Ausdruck zu geben, die, wenn nichts anderes, so doch einen realen historischen Hintergrund und — die Einfachheit für sich hat.

Meinem bescheidenen Bedünken nach bildet dieser Vers einen Beleg zum vorhergehenden Vers: כי יפל לא יוטל. — König David selbst ist es, der, den Gang seiner Betrachtungen über die Geschicke der Menschen unterbrechend, sich ein Stück aus seiner eigenen Lebensgeschichte ins Gedächtnis ruft, um zu zeigen, daß des verlassenen צדיק Nachkomme nicht nach Brot zu suchen braucht, und daß er, der König selbst, so weit es an ihm lag, dafür gesorgt habe, diesen Satz wahr zu machen.

Der gefallene Mann, der nicht weggeworfen wird — das ist der König Saul. Der verlassene צדיק[1]) — das ist יונתן, der Busenfreund Davids von früher Jugend an, und der Nachkomme dieses צדיק — das ist מפיבשת, der Sohn Jonathans.

יונתן war, wie I. Sam. 31, 2 berichtet wird, am Berge Gilboa, von seinen fliehenden Truppen verlassen — נעזב — von den

---

[1]) Vgl. מלאכי ב׳ ט״ו wo das „מבקש זרע אלקים" wenn nicht dieselbe, so doch ähnliche Bedeutung hat. Vgl. auch קהלת ג׳ ט״ו den Vers: מה שהי כבר הוא ואשר להיות כבר היה והאלקים יבקש את נרדף Dort wird die Kontinuität der Ideen dadurch dargelegt, daß ja alles, was gewesen, auch jetzt ist, und alles was sein wird bereits da gewesen ist. Denn mag eine Idee und ihr Vertreter noch so sehr und noch so lange von der Mitwelt verfolgt und unterdrückt werden, Gott sucht das Verfolgte auf und bringt es vielleicht nach einem Jahrhundert erst zur Geltung. Eine gesunde Idee stirbt nicht, und ein gutes Saatkorn auch nicht. (Mit wie vielen Erfindungen ist es so gegangen?) Gilt es nun schon von den Samenkörnern der Kunst und Wissenschaft, daß alle Stürme der Zeiten sie nicht in's Reich der Vergessenheit schleudern können, und daß sie nicht vergeblich nach Ertrag suchen, so muß dies noch viel mehr vom Saatgut der Sittlichkeit gelten.

Von diesem „זרע אלקים" ist gewiß gesagt „ואלקים יבקש את נרדף" und es wird nicht fort und fort „מבקש לחם" sein.

[1]) Vgl. II. Sam. 4, 11 אף כי אנשים רשעים הרגו את איש צדיק. Also auch אישבשת, den Sohn Sauls, hat David איש צדיק genannt und tief beklagt.

Philistern erreicht und getötet worden. — מפיבשת, der unglückliche, lahme Sohn Jonathans, war von seinem verräterischen Diener ציבא bei David, dem Sieger, schmählich verleumdet worden (II. Sam. 16, 3). Dennoch nahm sich David dieses מפיבשת, des Sohnes Jonathans, liebreich an, schützte ihn gegen den habsüchtigen Diener Jonathans, der seines Herren Sohn um Hab und Gut betrog, und speiste ihn an seinem Tische. — Diese Brotversorgung wird im Buche Samuel mehrmals hervorgehoben: Zuerst II. Sam. 9, 7 mit den Worten „und du sollst speisen (Brot essen) an meinem Tische beständig" ואתה תאכל לחם על שלחני תמיד.

Dann das. V. 10 mit den Worten: „Der Sohn deines Herrn soll Brot haben, daß er es esse, und מפיבשת, der Sohn deines Herrn soll an meinem Tische Brot essen" יהי לבן אדניך לחם ואכלו ומפיבשת בן אדניך יאכל תמיד לחם על שלחני. Und nochmals betont David (das. V. 11): ומפיבשת אכל על שלחני כאחד מבני המלך.

Dieser מפיבשת selbst hebt in seiner Anrede an David dankend hervor: „Und du setztest deinen Knecht unter die, die an deinem Tische essen" (II. Sam. 19,29) „ותשת את עבדך באכלי שלחנך".

Ich führe diese Stellen in dieser Ausführlichkeit an, um zu zeigen, daß diese Speisung des Nachkommen des verlassenen צדיק mit Brot am königlichen Tische ein so wichtiger Umstand war, daß er unserem Psalmisten im Gedächtnis bleiben und ihm zur innern Genugtuung dienen konnte.

Dieses נער הייתי גם זקנתי gewinnt nun noch andere Bedeutung, da es an den Jugenfreund (Jonathan), an den mit diesem geschlossenen Freundschaftsbund und an die Treue erinnert, mit der David im Alter noch diesen Bund dem Sohne des Freundes[1]) gehalten hat.

[1]) Den David ja auch vom Tode durch die Hand der wütenden Gibeoniten gerettet hat. (II. Sam. 21, 7). מפי בשת wurde von דוד als רבי verehrt (s. ברכות ד').

Für unsere Auffassung des „נער הייתי גם זקנתי" spricht die Erklärung, die רש"י, auf תרגום אונקלס gestützt, zu dem V. גור אריה יהוד' (1 B. M. 49, 9) gegeben. רש"י bemerkt dort:

גור אריה, על דוד נתנבא בתחלה גור בהיות שאול מלך עלינו אתה היית המוציא והמביא את ישראל (שמואל ב׳ ה׳) ולבסוף אריה כשהמליכוהו עליהם וזהו שתרגם אונקלוס שלטון יהי בשרויא בתהלתו וכו׳.

נער הייתי und גם זקנתי entspräche also genau den Perioden von גור und אריה im Leben Davids.

Auch das "ולא ראיתי" wird uns demnach nicht nur bedeuten „ich habe nicht gesehen", sondern: ich wollte es nicht sehen und ließ es nicht geschehen[1]).

Wir glauben hiermit viel Wahrscheinlichkeit für die Behauptung zu haben: נער הייתי... וזרעו מבקש לחם ist ein Hinweis auf יונתן ומפיבשת für welchen letzeren David so treulich gesorgt, daß er nicht מבקש לחם sein müsse, wie dies im Buche Samuel so auffällig oft hervorgehoben ist.

Besondern Reiz aber hat es für uns, daß dieser Hinweis in diesem Verse so verschleiert vor uns liegt. Enthält er ja ein Selbstlob für David, und dieses durfte wohl zur Genugtuung des Sängers als eine Art Selbstgespräch an das selbsterlebte Ereignis anklingen, sollte aber nicht laut und unverschleiert in die Öffentlichkeit hinausdringen[2]).

---

[1]) Vgl. 5. M. 22, 1 wo לא תראה את שור ebenfalls in dem Sinne von: Du sollst es nicht mit ansehen, nicht untätig dulden, zu verstehen ist. רש"י nach ספרא erklärt auch ausdrücklich: כובש עין כאילו אינו רואהו Ebenso bedeutet ואל תרא ביום אחיך . . . אל תרא גם אתה (עובדי' א' "יב, י"ג): Du hättest es nicht dulden sollen, das Unglück Deiner Brüder und dich daran nicht weiden dürfen.

[2]) Eine sehr interessante Anwendung unseres Verses נער הייתי וגו' findet sich in Tr. Jebamoth 16. Dort wird folgendes erzählt:

Um über eine im Lehrhause gerade zur Debatte stehende, wichtige halachische Frage von R. Dotha Sohn Horkinas Aufschluß zu erhalten, begaben sich mehrere Tannaim zu diesem. R. Dotha ließ sich die Ankommenden einen nach dem andern vorstellen, um einem jeden die ihm gebührende Ehre zu erweisen. Als man ihm den Namen R. Elasar ben Asarja nannte, sagte er: also hat unser Freund Asarja einen Sohn hinterlassen! Darauf brachte er auf diesen Sohn den Vers in Anwendung:

נער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם

Diese Anwendung erscheint rätselhaft, da gerade R. Elasar ben Asarja von Hause aus ungemein reich war (Sabb. 54) und daher in diesem Falle von נעזב und מבקש לחם, im gewöhnlichen Sinne genommen, nicht die Rede sein konnte. —

Nach meinem bescheidenen Dafürhalten haben wir hier eines der geistreichen Wortspiele, deren sich unsere Weisen gerne zu bedienen pflegten, vor uns. R. Asarja, der Jugendfreund des R. Dotha, hat die Welt verlassen, und die Lebenden haben ihn verlassen; er ist der צדיק נעזב (anklingend an צדיק נאסף).

Der Sohn des R. Asarja, nämlich R. Elasar, kommt, um Aufschluß über eine Halacha zu begehren, das heißt, in der Bildersprache der Agadisten

26) כל היום Die Erklärung dieses Verses ist einer der verschiedenen Auffassungen des vorhergehenden Verses anzupassen.

27) סור Auf den engen Zusammenhang der negativen und positiven Seite des sittlich reinen Lebens ist schon oben in Kap. 34 Vers 15 aufmerksam gemacht worden. Diese enge Zusammengehörigkeit der beiden Bedingungen wird hier noch dadurch auch äußerlich kenntlich gemacht, daß die beiden Buchstaben סמך und עין in סור מרע ועשה טוב, also in ein und demselben Verse verwendet und durch ויו החבור mit einander verbunden werden, so daß ausnahmsweise der Buchstabe עין als Anfangsbuchstabe eines besondern Verses in der aphabethischen Reihe ausfällt[1]).

28) כי ה׳ Auch die Waltung des Allgerechten in ihrer Strenge und Milde ist in bejahendem, אהב משפט, und verneinendem — ולא יעזב — Sinne dargestellt. לעולם נשמרו begründet das dem Einzelnen eingeschärfte ושכן לעולם von Vers 27, und läßt die den חסידים gewährte Gottesgnade durch den Gegensatz וזרע רשעים נכרת noch glänzender hervortreten.

29) צדיקים Die Rechtsliebe des אהב משפט (V. 28) betätigt und bewährt sich im rechtlichen und dauernden Besitz der צדיקים.

---

ausgedrückt, er verlangt nach Brot. Heißt es ja im Talmud (Chagiga 14) משען לחם אלו בעלי תלמוד שנ׳ לכו לחמו בלחמי (משלי ט׳) und (Bab. b, 145):

הכל צריכין למרי׳ דחיטי, זו גמרא wie überhaupt das den תלמידים nötige Ausmaß an Lehrvorträgen häufig לחם חקם genannt wird. Also der צדיק ist dahin, und sein Sohn kommt zu mir um — Brot zu verlangen, und ich sehe es nicht, ולא ראיתי! R. Dotha war nämlich im hohen Alter erblindet oder nahezu erblindet, wie es dort in Jebamoth 16 berichtet wird: ר׳ דוסא בן הורכינס . . . מפני שהכם גדול הי׳ וזקן ועיניו כהו (קמו) מלבא לבית המדרש.

In diesem ולא ראיתי liegt die elegische Pointe des von ר׳ דוסא getanen Ausspruches, der unsern Vers in euphemistischer Weise verwendet.

[1]) Selbstredend ist das gegen die Massora gerichtete Vorgehen jener Bibelkritiker zu verwerfen, die das Wort "צדיקים" in V. 29 in "ענוים" umwandeln, bloß um das sonst im Alphabeth des Kapitels fehlende עין heraus zu bekommen.

Diese "ענוים" verdanken ihr Dasein nicht der Bescheidenheit, sondern der vom Reize der Neuheit und scheinbaren — Gründlichkeit auf das Urteil geübten Bestechung, und wir möchten speziell auf diesen Fall anwenden:

השחד יעור עיני חכמים ויסלף דברי "צדיקים".

— וישכנו לעד עליה verheißt den צדיקים in ihrer Gesamtheit was in V. 27 dem Einzelnen als Gebot aufgetragen wurde: ושכן לעולם. Die Begriffe לעד und לעולם unterscheiden sich in mehreren Hinsichten. Hier sei nur das Eine bemerkt: לעולם ist, wie schon die Wurzel עלם = verbergen anzeigt, der ideale Begriff des zeitlich Unendlichen dessen Anfangs- und Grenzpunkt sich nicht nur unserem Auge, sondern auch unserem Denken entzieht. Im Leitsatz der Moral, der in V. 27 — darum auch im Singular — aufgestellt wurde, war "ושכן לעולם" am Platze. — לעד geht von einem wirklichen oder gedachten Anfangspunkte aus und verlängert die von diesem Punkte ausgehende Zeitlinie bis ins Unendliche. Hier nun, wo auf Grund des משפט (V. 28) den צדיקים ihr Besitzstand dauernd zugesichert wird, wird im Geiste der erste Moment des faktischen, rechtlichen Besitzes festgehalten und daran das Recht des ungestörten Weiterbesitzens — bis ins Unendliche, לעד, geknüpft. —

30, 31) פי — תורת Wie das Herz der Mittelpunkt des menschlichen Organismus ist, so bildet die תורה im Herzen des צדיק den Mittelpunkt seiner Weisheit, seines rechtlichen Empfindens, Sprechens und Handelns. Alle Weisheit und alle Rechtskunde bewahren den Schritt des Menschen nicht vor dem Wanken, wenn ihm nicht Weisheit und Recht aus der Lehre seines Gottes תורת אלקיו fließen[1]).

32, 33) צופה — ה' לא Bald sinnt der רשע und schaut er auf den ganzen Lebenswandel des צדיק hin, ob da kein Strauchelwerk, keine moralische Fallgrube zu entdecken, die ihn, den צדיק, zu Fall bringen, oder doch in den Augen der Welt als den Gefallenen erscheinen lassen, und bald greift der רשע den צדיק tätlich an, um ihn niederzuschlagen. Gott wird seinen Getreuen nicht der Rachewut des Mörders überlassen, und die Anklagen und Verleumdungen, die auf die moralische Vernichtung des צדיק abzielen, wird Er ית' zunichte machen. Gott läßt ihn, den צדיק, nicht verdammen ולא ירשיענו בהשפטו. —

34) קוה Dieser Vers bildet wieder den Abschluß des bisherigen Ideenganges. Das ersehen wir schon daraus, daß er sich in der Form der zweiten Person an den Angeredeten wendet, und das ist

[1]) Über die Singularform לא תמעד vgl. רד"ק der zu "אשריו" bemerkt: אפילו אחת מאשריו ופירושו רגליו.

jeder, der bisher den allgemein lautenden von צדיקים und רשעים in der dritten Person redenden Behauptungen gelauscht hat. —

Wir ersehen den abschließenden Charakter unseres V. auch daraus, daß der zunächst folgende Vers, mit ראיתי beginnend, den Psalmisten selbst mit seiner persönlichen Erfahrung in den Vordergrund rückt und auf diese Weise die abgeschlossene Morallehre mit einem unanfechtbaren Erfahrungssatz belegen will. Daher erklärt es sich nun wieder, daß unser Vers, der den Buchstaben קוף aus dem Alphabeth vertritt, in sich selbst abschließt, ohne einen zweiten Vers zu seiner Ergänzung nach sich zu ziehen. —

Dein Hoffen sei nicht die Frucht einer frommen Verzückung, sondern es gründe sich auf deiner treuen Pflichterfüllung, auf der strengen Behütung des von Gott in תורה ומצוה vorgezeichneten Weges ושמר דרכו. Wer den göttlichen Weg treulich einhält, der darf auch sicher hoffen das Ziel zu erreichen, das auf diesem Wege winkt.

35) ראיתי Der Vers knüpft mit "ראיתי" an das Schlußwort "תראה" des eine Pause andeutenden vorhergehenden Verses, an.

Was ich im Bisherigen behauptet und wozu ich dich ermahnt habe, das habe ich selbst erlebt.

עריץ ist ähnlich dem שריד und פליט, נתין und הסין der durch עריץ = Gewalttat gefestigte רשע. In עריץ ist die Gewalttätigkeit verkörpert auch sprachlich neu substantiiert zur Erscheinung gebracht. Der רשע עריץ ist in seiner Entwicklung zum Bösen — zur Reife gelangt; er ist fertig. —

Dennoch ist er מתערה, bestrebt sich fester anzuwurzeln (vgl. רש"י) sich in den Boden einzuwühlen (vgl. ערו ערו עד היסוד בה, Ps. 137, 7) und sich nach außen zu entfalten wie ein auf diesem Boden heimischer, grünender Baum, כאזרח רענן. — Das habe ich gesehen,

36) ויעבר und dann entschwand er mir, der רשע עריץ, der blühende Baum, und ich suchte ihn, und er war nicht zu finden ואבקשהו ולא נמצא. Mir war dieses Verschwinden ein überraschendes Ereignis. Dir aber, Sohn meines Volkes, der du die Erfahrung deines Königs dir zunutze machen und seine Ermahnung hören und beherzigen willst, dir soll es keine Überraschung sein sondern, wie dies in V. 34 betont ist, בהכרת רשעים תראה, du sollst dieses Verschwinden der Frevler sehen und in seinen Ursachen

und Wirkungen verfolgen, wie du mit offenem Auge hoffend und wachend den Weg Gottes verfolgst, der dich auf deine Höhe emporhebt, "וירוממך" auf jene Höhe, von der aus du den Fall und die Vernichtung der רשעים kommen siehst. —

37) שמר Und nochmals hebt der Psalmist dieses Gebot der wachen, prüfenden und hütenden Beobachtung hervor, das er in V. 34 jedem seiner Hörer aufgetragen. Oben lautete das Gebot: קוה אל ה׳ ושמר דרכו Hüte den Weg Gottes, und hier lautet es: שמר תם וראה ישר Nimm den Schlichten, Geraden in Acht, der ganz, mit seinem vollen Lebensinhalt den Weg Gottes wandelt. Auf diesem Wege gibt es bei allem persönlichen sich Unterordnen dem einheitlichen Prinzip der Gotteswaltung dennoch eine individuelle Ausgestaltung der persönlichen Eigenschaften zum Charakter, es gibt da einen תם, einen ישר, einen — איש, und für diesen als Endziel der innern Selbstarbeit, אחרית, und als Endresultat seiner Bestrebungen — שלום — harmonischen Frieden.

38) ופשעים Dem תם, dem ישר und dem איש mit seiner Subjektivität werden die פשעים (im Plural) entgegengehalten. Diese kennen bei all ihrer eigenmächtigen Willkür keine individuelle Charakterentwicklung; denn es fehlt zu einer solchen Entwicklung der einheitlich feste Strebepunkt, das hohe Prinzip, das die zusammenwirkenden Kräfte zum Charakter formen könnte.

ופשעים נשמדו יחדיו Dieses יחדיו, das diese פשעים zu einem prinzip- und charakterlosen Durcheinander zusammenwirft, steht offenbar dem hochragenden, selbständigen, sittlich freien איש im vorigen Verse gegenüber, damit uns der Gegensatz klar werde und wir das אחרית der רשעים gegen das אחרית jenes איש abwägen.

39, 40) ותשועת — ויעזרם Und der Sieg der Gerechten kommt von Gott, und er kommt ihnen wieder und wieder in allen Formen der Rettung und Hülfe תשועה, עזר, פלט immer aufs Neue ersehnt und erfleht, immer wieder von Gott, der ihnen מעוזם בעת צרה Stätte der Macht, nimmer von der Stelle weichende Burg der Zuflucht ist in der Zeit der Not.

Wir sehen, der Psalmist will uns seinen „Mann", den "איש", den wir in V. 37 als den durch "תם" und "ישר" aus sich selbst herausgebildeten Charakter kennen gelernt, in seinem Gefühle der fortwährenden Abhängigkeit von, und des Geborgenseins bei seinem Gotte vor Augen rücken.

Sittlich frei und bei Gott geborgen! (Vgl. zu 36, 8). ויושיעם כי חסו בו — Das schützt vor dem Einflusse der מרעים, die den Gottesschutz mit dem Gottesgebot zugleich verleugnen und dabei ewig in sittlicher Unfreiheit handeln.

Dieser Turm des Gottesschutzes erhebt sich am Schlusse des Psalms, der mit אל תתחר במרעים, mit der Warnung begonnen, die Bösen um ihr Glück nicht zu beneiden.

Kap. 38.

Allgemeines:

In diesem Psalm kommt das ganze große Weh eines vor Schmerz zuckenden Körpers und einer wunden Seele zum Ausbruch. Die Seele ringt mit dem Körper um das Recht sich in den Vordergrund der Betrachtung zu stellen, und die Seele trägt den — traurigen Sieg davon. — „Nicht in Deinem Grimme, ewiger Gott!", ruft der Psalmist, und dabei wühlt er selbst grausam in seinem Innern, bis alle Hüllen zerreißen, die das tief unten lauernde Schuldgeheimnis dem scharfen Selbstvorwurf verbergen wollten. —

„Die Schuld." Immer wieder kehrt dies eine Wort und mehr noch dieser eine Gedanke in allen Selbstbetrachtungen des über sein eigenes Fehl unbarmherzig streng richtenden Königs wieder. Immer wieder richtet sich der beschämt zu Boden gesenkte Blick zu Gott empor, und wir lesen in diesem Blicke die Frage: Hast Du, o Schöpfer, dem die Macht menschlicher Leidenschaft und die dunklen Wege, die sie in ihren Irrungen nimmt, bekannt sind — hast Du für mich keinen Weg offen, auf dem ich vor meiner Selbstanklage entrinne?

Und wenn wir dann dem immer inniger und kindlicher werdenden Anschlusse des frommen Büßers an den allverzeihenden Vater die tröstliche, gnadenreiche Antwort entnehmen, die ihm in aller Stille von Gott geworden, ihm, der mit seinem א' נגדך כל תאותי וגו' und seinem לבי סחרחר וגו' (V. 10—11) so rührend sein innerstes Wünschen und Seufzen, sein taumelnd Herz, seine Schwäche der Kraft und des Blickes unter Gottes Auge gestellt, — dann vernehmen wir den Hohn der Feinde und sehen wir das kühle Abrücken der trügerischen Freunde, die das Amt des Anklägers übernehmen und den mit sich und seinem Gotte so ehrlich Ab-

rechnenden durchaus schuldig, gemeinen Verbrechens schuldig wissen wollen! —

Hierauf werden wir Zeugen der großen Schau, die der geschmähte König über seine Feinde hält, über die offenen und verkappten. — Wir gewahren, daß wenn auch Trübsal und heiße Zähre dem König das Augenlicht getrübt — ואור עיני גם הם אין אתי — ihm doch der geistige Scharfblick geblieben, den Undankbaren unter der heuchlerischen Larve zu erkennen, und daß ihm bei all seiner Selbstdemütigung der Zornesmut wächst, mit dem er gegen die Gemeinheit die Geißel schwingt.

Angesichts solcher Gesunkenheit des Heiligen im Menschen erhebt sich die große Persönlichkeit unseres Königs zur vollen Höhe. Der große Abstand zwischen Hohem und Gemeinem fordert zum Vergleiche heraus, und bei diesem gewinnt David das Gleichgewicht seiner Seele und das Bewußtsein seiner Würde wieder. Der König wird immer mehr — königlich. — So wechseln auch in diesem Psalm innere Zerknirschung und Erhebung, und die Töne dieser verschiedenen Stimmungen fließen in einander und verschmelzen sich zu einer reizvollen Harmonie.

In den in diesem Psalm sich offenbarenden Seelenvorgängen spiegelt sich wieder die ganze mächtig ergreifende Bewegung, die seit Jahrtausenden durch Israels Volksseele zieht. — Israel, das mit seinem Könige David mit scharfem Auge über die eigene Schuld und Sünde wacht und diese, weit entfernt sie zu leugnen oder zu verdecken, zu sühnen sucht, hat in all den Tausenden von Leidensjahren seine Zuversicht auf Gottes Gnade und Verzeihung nicht verloren. Es hofft und harrt, so oft auch die Bitternisse des Galuth seine Hoffnung zu vernichten drohen. Gott hat es ja geschworen: „Auch wenn sie im Lande ihrer Feinde sein werden, verachte ich sie nicht und werfe ich sie nicht fort." — Allein die Verachtung und der grausame Hohn, wie sie Israel im Feindeslande verfolgen, wie sie die Schuld des Einzelnen verallgemeinern und jedes kleine durch Druck und Leiden zu entschuldigende Fehl zum riesengroßen Verbrechen stempeln — sie verwunden das tief gekränkte Volk in die Seele. Die Unwürdigkeit der Ankläger und die verlogene Anklage wecken die Entrüstung in der gebeugten Seele des zu Boden gedrückten Volkes, und es erhebt sich und wird sich angesichts all der Niedertracht der Höhe seines Israels immer mehr

bewußt. — Israel mit seinen Vorzügen und Mängeln seinen Anklägern gegenübergestellt, baut auf die Gerechtigkeit Gottes und spricht es aus: Möge Gott richten zwischen uns!

Einzelnes:

1) מזמור Nach רש״י ist dieser mit „להזכיר" bezeichnete Psalm ein Vermächtnis des Königs David für sein Volk, das sich in Stunden der Not in seiner Gesamtheit an diesem seinem Königsworte aufrichten solle. (רש״י).

Nach einer andern Erklärung wäre mit „להזכיר" (verw. mit אזכרה = Duftteil des Opfers) der wesentliche Bestandteil jedes vor Gott gebrachten Einzel- oder Gesamtopfers gemeint.

Es ist nun nicht schwer für die beiden Auffassungen den Treffpunkt zu finden in der unter Druck und Leiden sich vollziehenden Hingabe des Einzelnen oder der ganzen Nation, die ja nichts anderes als ein zur öffentlichen Huldigung und Verherrlichung des einzigen Gottes (קדוש השם) dargebrachtes Opfer bedeutet. —

2) ה׳ אל בקצפך Die große Schärfe beim Urteilen, beim Ausmaß der Schuld und der Strafe findet in קצף (verw. mit קצב) ihren Ausdruck, während חמה die glühende Erregung bezeichnet, die bei der Vollstreckung des Urteils waltet. — תוכיחני von יכח (verw. mit נכח) = gegenüberstellen hält den Moment fest, da der Richter dem Angeklagten gegenüber steht und ihm seine Tat vor Augen hält, um diese nach dem Verhältnis von Grund und Folge zu bestimmen (קצב) und danach ihre Strafwürdigkeit zu bemessen. Auf diesen Moment bezieht sich die Bitte: אל בקצפך תוכיחני = Möge diese תוכחה nicht unter dem Einflusse des קצף erfolgen! — תיסרני von יסר = züchtigen (verw. mit אסר = fesseln) bezieht sich auf den Moment, da der Richter sein Strafrecht ausübt, und da fällt der Psalmist dem Strafrichter in den Arm mit der Bitte: אל בחמתך תיסרני = Laß die Zuchtrute nicht von heißem Grimm geführt sein!

Die Verachtung und Wegwerfung, die nach der vollzogenen Strafe des Bestraften traurig Teil ist und oft auch bleibt, ist durch זעם (in V. 4) gekennzeichnet. Der solche Schmach nachschleppende Gottessträfling wird von König Salomo (משלי מ״ז) זעום ה׳ genannt.

3) כי הציך Ich fühle nicht nur den Pfeil gleich dem vom Jäger getroffenen Wild, sondern auch die Hand, die den Pfeil abschießt. Diese liegt schwer auf mir.

4) אין מתם Von außen durch זעמך gekennzeichnet ist an meinem Fleische — בבשרי — nichts Gesundes, und das Gerippe, der Träger des בשר, kann es nicht tragen, denn: אין שלום בעצמי מפני חטאתי. Unter dem Einflusse der Sünde können sich die Kräfte des Geistes, ja auch die des Körpers nicht zu einem einheitlichen Ziele verbinden. Der Begriff Sünde zerreißt die Fäden, die von einzelnen Ideen und Taten sich zum Prinzip verknüpfen, zum Ideencharakter festigen wollen. —

5) כי עונתי Im Midrasch wird an die Lage eines Mannes erinnert, dessen Füße im Wasser versinken, während eine Last seinen Kopf niederdrückt. יכבדו ממני, sie sind schwerer als ich. Von V. 5 bis V. 11 folgt die Schilderung des durch Selbstverschuldung am Mark und Gebein zehrenden, tief beugenden Leides, dieses Leid macht das Herz (Empfindung, Gefühl) taumeln — לבי סחרחר — es macht die physische und seelische Kraft (Wille) schwinden — עזבני כחי — und auch meine Einsicht sich mir entfremden — ואור עיני גם הם אין אתי. — Die Wurzel all dieses Leids aber ist meine törichte Irrung — אולתי. —

6) הבאישו Hiermit wird das körperliche Siechtum auf das seelische zurückgeführt.

7, 8) כי כסלי — נעויתי Hier wird wieder das seelische Leid auf das körperliche zurückgeführt und so

9) נפוגתי beides zusammengefaßt in שאגתי zum Ausdruck, oder vielmehr zum Ausbruch gebracht.

10) א׳. נגדך In תאותי ist das Verlangen der Seele vor Gottes prüfenden Blick gestellt. Aber auch das körperliche Leid und seine stöhnende Klage אנחתי sind Dir, o Gott, nicht verborgen, so weit entfernt jede Körperlichkeit von Deinem göttlichen Wesen auch ist. — Ist die Seele des Menschen als Hauch des Schöpfers Deinem Wesen, o Gott, verwandt, so ist ja der Körper ebenfalls Dein Werk, und Du allein kennst den innersten Zusammenhang zwischen Seele und Körper und hälst ihn schonend aufrecht: (סליחה) הנשמה לך והגוף פעלך חוסה על עמלך Und so bist Du, o Herr! es allein, dem תאותי und אנחתי gleichzeitig gegenwärtig sind. —

11) לבי Empfindung, Willenskraft, physisches und geistiges Sehen — alles taumelt und wankt. Auch das Augenlicht, dieser Vermittler der äußern Eindrücke mit meiner innern Welt des Bewußtseins, der das Bild der Außenwelt mir zu eigen machen soll, auch das Augenlicht ist nicht mehr mein eigen. אור עיני גם הם אין אתי. —

12) אהבי Im Bisherigen suchte der Psalmist über seine Beziehungen zu Gott Klarheit zu erlangen. Von V. 12 an legt er das Verhältnis der „Freunde" zu ihm dar. אהבי ורעי stellen sich abseits מנגד נגעי יעמדו, und קרובי, die von Natur mir nahe Gerückten, bleiben von fern stehen מרחק עמדו. Jene suchen einen Standpunkt meinem Leid gegenüber, diese bleiben von weitem. — Das „Gegenüber" mit seinem gehässig kritischen Blick ist so peinlich wie das kühle „Vonweitem" der Nahestehenden widerlich ist. —

13) וינקשו Die Einen, die Heuchler, stellen mich rein und ohne Fehl hin, ja versuchen es den Fehl in ein Verdienst umzuprägen und mich auf solche „Verdienste" stolz zu machen. Das sind jene Fürstenverderber, die an der Gerechtigkeit der göttlichen Vorsehung irre machend nach Art der Gattin Hiobs ihr „ברך אלקים ומות" rufen. — Ich kenne diese Fallensteller, sie wollen auch meine Seele verderben מבקשי נפשי. — Ich kenne auch die Andern, jene Falschmünzer, die mich schlecht und gemein haben wollen דורשי רעתי. Sie suchen darum in menschlich und gesetzlich entschuldbarem Fehl die verbrecherische Handlung und werden den ganzen Tag nicht müde, das von ihnen Gesuchte und Erstrebte durch Lug und Trug ומרמות — דברי הוות zu erweisen und zu finden. —

14, 15) ואני כחרש — ואהי כאיש Eine ganze Schule der Demut tut sich uns in diesen zwei Versen auf. — Wir können hier lernen nicht nur, daß König David all den erniedrigenden Anklagen und Anwürfen die größte Herzensdemut entgegensetzte, sondern auch, daß er diese Demut sich mühsam anerzogen und wie er diese Selbstzucht gewann:

Den lauten, meine Ehre und mein ganzes inneres Seelenleben beleidigenden Schimpfreden gegenüber war ich wie taub, und ich hielt mit der die Lügenreden entkräftenden Antwort zurück, als wäre ich ein Stummer, der den Mund zum Sprechen nicht öffnen kann. — Solche Selbstverleugnung erfordert das höchste Maß der Überwindungskraft. — Beim Anhören des tief verletzenden Läster=

wortes zuckt das Herz im Leibe zusammen und die entrüstete Seele drängt nach außen, nach dem solcher Schmach gebührenden Ausdruck. Doch das Ohr soll nicht hören, und das strafende Wort soll auf der Zunge gebannt bleiben. So verlangt es die schwere Pflicht des Dulders, sie gebietet die Rolle des Tauben und Stummen zu spielen. Für die Dauer jedoch müßte dies grausame Spiel mit dem Heiligen im Menschen, mit dem Seelenadel und der Selbstwürde, die ganze edle Kraft des Menschen aufreiben, und der lange künstlich zurückgehaltene Sturm müßte, entfesselt, losbrechen. — Da tritt an der Hand der edlen Gewöhnung die Natur selbst helfend hinzu. Was bisher schwer zu übende Kunst gewesen wird zur einfachen Natur. Der Dulder, der den Tauben gespielt, ist zum Manne geworden, den eine höhere Macht hinausgehoben über das Bereich feindlichen Angriffs, sodaß er die Lästerstimmen wirklich nicht hört und unter der unsichtbaren Berührung der innere Aufruhr, der zum Worte drängt, sich legt.

Diesen Übergang von der Kunst zur Natur kennzeichnet das wunderbare: ואהי כאיש אשר לא שומע ואין בפיו תוכחות „Und so bin ich geworden wie ein Mann, der nicht hört und in dessen Munde keine Widerrede ist." — In diesem „und so bin ich geworden" wird uns das Werden und Wachsen des edlen, frommen Königs bis zu seiner Vollendung kund.

David verkündet: Meine ganze Menschennatur ist höher emporgestiegen, ich brauche Ohr und Lippe nicht mehr gewaltsam zu verschließen. Mein Ohr hört nicht mehr das Gemeine, und meine Lippe hat nichts zu verschweigen; eine Welt hat sich zwischen den Feindeshaß und mich gestellt, eine edle, erhabene Welt, deren Gesetz sich in Ruhe vollzieht und deren Gott ה', der Allheilige, Ewige ist! — Hier ist in Kürze die Geschichte der Selbsterziehung eines Menschen zur Bescheidenheit und Duldung gegeben. (Vgl. „Hermon" S. 269).

16) כי לך Dir, Ewiger! harre ich entgegen. Du wirst die Antwort geben, mein Herr, mein Gott! Taten werden die richtige Antwort sein, Taten, die nur Gott vollbringen kann. Dieses אתה תענה wird nicht fehlen, wenn אין בפיו תוכחות. —

17, 18, 19, 20, 21) ומשלמי — ואויבי — כי עוני — כי אני —
כי אמרתי Das dreimalige Kausalwort „כי" will uns die eine Kette bildenden Gründe des stummen Dulders in ihrer Gliederung zeigen.

War ich auch nicht der gemeine Schuldige, zu dem jene Splitterrichter mit den Balken in den eigenen Augen mich machen wollten, so war ich doch, nach dem Maßstabe der höhern Moral gemessen, nicht frei von Schuld. Diese Unfreiheit lastete schwer auf mir und benahm mir den vollen Atem und das kräftige Wort der vor Gott ganz reinen, selbstbewußten Unschuld. Stand ich, so mußte ich fürchten, daß ich wanke, und wankte ich, daß ich falle, und daß meine Feinde drob frohlocken. — Der hohe Stand, auf den mich Gott gestellt als seinen Erwählten und die hohen Ideale, die mir, dem Gotteserwählten, offenbar geworden, ließen mich dessen inne werden, wie sehr ich zum Fallen bereit sei, und wie sehr Sünde und Fehl in mir, mich den Gotteserwählten, vom hohen Stand der göttlichen Ideale abwärts ziehen. — War ich auch würdig mit freiem, starkem Worte den Triumph der Gottessache zu verkünden, und war dies Wort siegesgewiß, wenn sich ihm ein Laut des innern Vorwurfs beimischte? Und da standen meine „Lebensfeinde" so gewaltig und meine lügnerischen Hasser so zahlreich! — Und die Wohltaten, die ich den Unwürdigen erwiesen — sie wurden von den Undankbaren mißdeutet, als Bestechung aufgefaßt oder doch ausgegeben. Dies ist ja die leichteste Art die Dankesschuld wett zu machen und Liebe in Haß zu verkehren.

Dem Guten nachsetzend ward ich der von der Gottesgüte Verfolgte (רדופי — רדפי).

Die hohe Anforderung des Gottesideals und die Niedertracht meiner unwürdigen Lebensfeinde — sie legten und legen mir Schweigen auf, mir, dem von Gott Erwählten und von Furcht vor Sünde Bedrückten!

Wir brauchen hier nur für den König Israels eine andere — Größe, nämlich Israel selbst, einzusetzen, und wir haben die stumme und doch so beredte Duldergeschichte unseres Volkes vor uns.

Als Träger der Gottesideale hat unser Volk im Golusleben den Haß seiner Lebensfeinde und den Undank seiner bösen Neider und Ankläger zu tragen.

Wie viele Länder hatten diesen eingewanderten „Fremden" die ersten Anfänge ihrer Kultur und Industrie zu verdanken, und wie oft bestand und besteht der Dank dieser Länder darin, daß sie die Urheber ihres gewerblichen Segens mit dem Fluche ewiger Fremdheit beluden oder unter blutiger Verfolgung über die Grenzen

jagten? — Anklagen unsinnigster Art wurden und werden gegen Israel und seine erhabene Lebenslehre erhoben, über deren jämmerliche Verlogenheit und blutdurstige Absicht die Wahrheit beschämt das Angesicht verhüllt, die Gerechtigkeit trauert und Israel selbst — verstummt.

Dabei sucht Israel, das Gotterwählte, in seinem Innern, in seinen Bet- und Lehrhäusern, in seinem Einzel- und Familienleben nach innern Gründen seines unsagbar schweren Geschickes, es fragt sich, ob es in Lehre und Leben auf der Höhe seiner Aufgabe als Gottesvolk stehe, und es stellen sich — nur für Israel selbst sichtbar — die Zeugen ein, die Israels Fehl und Sünde bekunden, Fehl und Sünde, die es nur nach dem Verhältnis der göttlichen Forderung und Israels Leistung zu einander sind, die von der Welt kaum verstanden, von geschriebenen Gesetzesparagraphen nicht getroffen, von Israel selbst aber tief empfunden werden. Alles wie beim König David.

22, 23) אל תעזבני — חושה Nach der wortlosen Duldung all des erlittenen Unrechts bezeugt dieser innige Gemütston, daß der Dulder an seinem Gotte nicht irre geworden. Mit aller Kraft der Seele klammert sich der Psalmist an den ewigen Gott und ruft ihn eilends zu Hülfe. — Daß sich der Geschmähte, tief in die Seele Verletzte trotz alledem diese Innigkeit und die völlige Ergebung in den Willen des Lenkers aller Menschen- und Völkergeschicke erhalten hat, ist seine Antwort, die die Nachwelt vernehmen und für alle Zeiten bewahren soll. „Mein Herr! Mein Sieg!" Damit klingt dieser herrliche Psalm aus. — Kann das vielgeschmähte und verfolgte Israel eine bessere, wirksamere Antwort finden, die es auf all die jämmerlichen Lügenreden der Feinde geben könnte, und kann es zu seiner Selbsterhebung und Erstarkung ein besseres Wort finden als das Wort: "אד׳ תשועתי„

Mein Herr, mein Sieg!?

Kap. 39.

Allgemeines:

Die meisten Erklärer haben diesen Psalm als die Fortsetzung des ihm vorausgegangenen Ps. 38 aufgefaßt. Wird ja auch hier das Schweigen angesichts des Feindes als das Beste und Schwerste hingestellt, das der Vollendung anstrebende Mensch erwählen kann.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß die im vorigen Psalm mitgeteilten innern Seelenvorgänge hier in ihrer durch Argumente begründeten Wahrheit und durch selbstbewußtes Erwägen und Berechnen des menschlichen Lebenslaufs gewonnenen Vertiefung wiederkehren.

Zu der Tatsache des schweigenden Erduldens tritt in einer tief gehenden Reflexion eine Art Philosophie des Schweigens hinzu. Die Fragen des Warum? und Wieso? erheben mitten im stillen Reiche der Entsagung ihre Stimme und dringen im tief „im Innern erglühenden Herzen" auf Antwort. — Diese Antwort, zu der das überprüfte Menschenglück und Menschenziel seinen Beitrag liefert, beherrscht unsern Psalm und gibt ihm die Bedeutung eines Rechenschaftsberichts, der das dunkle Ahnen, Fürchten und Fühlen einer geängstigten, schwer zur Ruhe kommenden Seele dem Lichtstrahle der Weisheit immer zugänglicher macht und immer klarer hervortreten läßt. — Die Grundlage aller Weisheit ist und bleibt auch hier die Gottesfurcht des Psalmisten und sein unerschütterliches Gottvertrauen. — Von diesem Hauptgedanken unseres Psalms ist seine Einteilung bedingt. — Mit דברתי בלשוני (V. 4) wird ein Zwiegespräch eingeleitet, das, von der Glut des Herzens und dem flammenden Gedanken Zeugnis gebend — חם לבי בקרבי בהגיגי תבער אש — uns durch die Kühnheit, zu der der Mensch sich Gott gegenüber versteigen kann, erschauern macht. — Die Frage des Menschendaseins wird aufgerollt und mit dem grellen Lichte der Verneinung, der Vergänglichkeit — מה חדל אני — und des Nichts — וחלדי כאין נגדך — übergossen. Auf diese — verheerende Lichtflut fällt ein Schatten, und dieser Schatten ist — der Mensch selbst — אך בצלם — יתהלך איש! —

Der „Mann" mit allem was er im Leben aufhäuft, um es andere — wer weiß wen? einsammeln zu lassen — er bestätigt nur das, was dem Psalmisten ohnedies feststehende Wahrheit gewesen — נצב סלה — nämlich, daß der ganze Mensch ein ganzes Nichts sei אך כל הבל כל אדם (V. 6).

Doch noch Eins bewirkt dieser Mann mit seiner Nichtigkeitslehre und seinem Schattenbilde der weltlichen Vergänglichkeit: Daß der Mensch, daß besonders David, der König Israels, für sich und sein Volk Unvergängliches erstrebe und von Gott erflehe, daß er zu

Gott bete und — schweige, abermals schweige — נאלמתי — den Mund nicht öffne (V. 10), wie er es vordem getan.

Die Erkenntnis des Fremdseins und Fremdbleibens in der Welt flüchtiger Erscheinungen bezweckt die Erkenntnis dessen, was bleibend ist und dem Fremdling auf Erden ein Bleiben und seinem Wirken eine Dauer verleihen kann — כי גר אנכי עמך תושב ככל אבותי — (V. 13).

Ewig Dauerndes ist nur in der Welt der Ewigkeit zu finden, zu der diese Erdenwelt den Vorraum, und all die Schickungen hinieden die Vorbereitung bilden. — Deine Schickungen, o Gott, will ich schweigend annehmen als die Mittel der Ermahnung und Erziehung durch Dich und als die Beweismittel Deines fortwährend auf mich gerichteten Augenmerks.

Doch, ich fühle es, ich habe Schonung, Erholung nötig, o gewähre sie mir, bevor ich gehe und nicht mehr hier bin!

Mit dieser rührenden Bitte, die so lebhaft an die Klage Hiobs erinnert: (איוב ז׳ י״ט) במה לא תשעה ממני לא תרפני עד בלעי רקי „Nicht einen Augenblick weichst Du von mir, lässest mich nicht so lange ruhen, daß ich meinen Speichel verschlucke" — steigt der Heros des Schweigens zu den menschlich Schwachen herab und beendet seinen Sang. Mit dieser plötzlichen Wandlung rückt der Sänger unserem menschlichen Empfinden um vieles näher. Wir können ihn mit seinem Leid, seinen Thränen und seiner Entsagung einer so schönen Welt ganz in's Herz schließen. Wir brauchen nicht die einsame Höhe des Heroismus zu erklimmen, sondern können im Tale des Menschlichen verbleiben, und Menschen sein mit dem edlen Menschen und ein Volk um den großen König!

Einzelnes.

1) למנצח לידיתון Ob ידותון der Name eines Sängers ist, dem König David sein Lied übergeben, oder der Name des Instruments, mit dem er dieses Lied begleitet hat, immer findet das Wort der Agada seine Anwendung, daß dieser Psalm auf die harten Gesetze und tyrannischen Verfolgungen Bezug habe, von welchen Israel im Laufe der Zeiten getroffen werden soll[1]).

---

[1]) שם אדם א׳ מן המשוררים וגם כלי שיר הי׳ ששמו ידותון ומדרש אגדה על הדתות ועל הדינין והגזרות של צרה הנגזרות על ישראל (רש״י). Vgl. Kap. 62.

Die in diesem Psalm zum Ausdruck kommenden Betrachtungen sind vom eigenen Ich ausgehend so weit hinausgreifend, so viel allgemeine Weltmoral umfassend und dabei trotz aller innern Erregung so ruhig in die Tiefe dringend, daß wir uns nur schwer den Erklärern (Kimchi u. a.) anschließen mögen, die diesen geklärten Anschauungen den trüben Horizont einer Krankenstube geben, indem sie diese die ganze innere Welt des Menschen bewegenden Ideen auf dem Krankenlager des Königs David entstehen lassen. — So halten wir es, um nur eines hervor zu heben, fast für unmöglich, daß mit dem „בעוד רשע לנגדי" der Krankenbesuch eines schadenfrohen Bösewichts gemeint sein sollte. — Zudem findet sich für die Erkrankung des Königs in der Bibel selbst so wenig geschichtlicher Anhaltspunkt, daß es kaum angeht, ihr eine so große die Stimmung des Psalmisten beeinflussende Bedeutung beizumessen und sie zum Thema eines Psalms oder gar einer Psalmreihe zu machen.

2) אמרתי In diesem Selbstgespräch äußert sich der innere Überwindungskampf, den der Psalmist angesichts seiner Angreifer zu bestehen hatte, bis er sich von ואני כחרש וגו' bis zum ואהי כאיש אשר לא שומע וגו' (Ps. 38, 14—15) hindurchgerungen und ihm die stumme Duldung zur Natur geworden. (Vgl. zu Ps. 38, 14—15.)

Wir haben hier die innere Seelenarbeit des Denkers vor uns, die nicht aufhört, wenn auch das Wort unterdrückt wird und zuletzt wirklich versagt. Die Grenzpunkte dieses — vernehmbar werdenden Gedankenganges geben sich besonders in dem נאלמתי דומיה (V. 3) und in dem נאלמתי לא אפתח פי (V. 10) zu erkennen. Was dazwischen liegt, ist die Methode der Selbstzucht, ist eine Art Philosophie des Schweigens, die in ihrer Ruhe hie und da von einem Aufschrei des Schmerzes gestört, aber nicht völlig unterbrochen wird. Die Menschennatur bringt schwere Opfer und kommt dabei dennoch zu ihrem Rechte. — Das ist kein Sprung ins Heroische, kein Sichversteigen in die Unnatur; das ist wahrhaft groß, denn es ist psychologisch wahr. —

„Mein Weg" muß, so vielverschlungen er ist, aus all den Prüfungen hinaus zu Gott führen, und ich muß, so schwer verletzend auch mich des Feindes Hohn auf diesem Wege trifft, unentwegt zu meinem Ziele hinstreben. Wähle ich nun ein unrechtes Wort zur Gegenrede, und spricht meine Zunge etwas aus, was ich durch das Leben nicht einlösen kann, so bin nicht ich allein, so ist mein ganzer

Weg und jeder, der mit und nach mir diesen Weg betritt, in der ihm innewohnenden Wahrheit gefährdet. Darum „sprach ich: Ich muß meine Wege hüten, daß ich mich mit meiner Zunge nicht versündige, ich muß meinem Munde ein Schloß bewahren so lange ein Böser mir vor Augen".

3) נאלמתי דומיה Das Verstummen ist in der Nifal-, das Schweigen aber in der Hifilform: החשיתי ausgedrückt. Ich schwieg, dieweil es gut war, oder: ich schwieg auch vom Guten, oder auch: ich schwieg, fern vom Glück. (Vgl. Sachs und Gesenius Wurzel חשה). Ich hieß das sich zum Worte drängende Gute schweigen, denn dem Bösen gegenüber war eine Zeit lang dieses Schweigen geboten. Nur das siegreiche Wort, dem die Taten den Triumpf bereiteten, durfte gesprochen werden. — Dieser tiefinnerlich wühlende Schmerz verlor aber an durchgeistigter, verklärter Reinheit in dem Maße als er, die Außenwelt scheuend, sich in den Boden der tiefgründigen Reflexion versenken mußte. Diese Tiefe birgt manche Schlacke, die das reine Erz der glaubensvollen wortlosen Hingebung trüben kann — וכאבי נעכר. —

4) חם לבי Der in die Tiefe hinab gedrückte Schmerz kehrt wieder, und er erhebt seine Klage, sobald ich mit ihm allein bin und das Hohnlachen des bösen Gegners nicht zu fürchten ist. Die Klage wird zur brennenden Frage des eigenen heißen Herzens. Die Frage erheischt Antwort, und von wem anders kann ich mir diese holen als von Dir 'ה, meinem Gotte! Ich muß meinem eigenen Denken Rede stehen und mit mir selbst in's Reine kommen. Verleihe Du, Bildner des Gedankens und Quelle der Reinheit, mir die Erleuchtung, die nicht aus heiß wogendem Gefühle stammt und nicht eins ist mit dem Feuerschein genial aufflammender Ideen. חם לבי בקרבי בהגיגי תבער אש דברתי בלשוני. — Was nützt das gewaltsame Schweigen, das ich mir dem Frevelmütigen gegenüber auferlege, wenn die innere Empörung in mir nicht zur Ruhe kommt? Jenes Todesschweigen, jenes "נאלמתי דומיה„ hat nicht die sänftigende Gewalt der stillen glaubensfesten Ergebung und übt auf die Seele noch nicht die Kraft des Guten und Edlen aus, wenn auch, oder gerade weil der Schmerz getrübt und verdeckt wird — החשיתי מטוב כאבי נעכר. — Das zur Schau getragene kühle Schweigen dem Feinde gegenüber wird von inneren Gluten Lügen gestraft. דומיה und חם לבי sind Gegensätze, die nur durch innere Schulung

und Klärung ausgeglichen werden können. In dieser Schule ist ה׳ der Meister und seine Lehre das Wort. דברתי בלשוני. So sprach ich denn:

5) הודיעני In קצי und מדת ימי ist des Lebens Grenze und Inhalt gezeichnet. Aus beiden setzt sich die Rechnung zusammen, die mir darüber Aufschluß gibt, was mir an dem mir bestimmten Lebensergebnis noch fehlt אדעה מה חדל אני. —

Die weisen Agadisten haben an diese an die Vorsehung gerichtete Frage des Königs eine tief in die Menschenbestimmung einschneidende Betrachtung geknüpft und diese in Frage und Antwort gekleidet. (שבת פ״ב דף ל.) Aus ihrem allegorischen Wortspiel ist der ernste Gedanke herauszulesen, daß, wie viele oder wenige Arbeitswochen und Tage dem Sterblichen beschieden sein mögen, es ein Sabbat der Vollendung und segensreichen Ruhe sein solle, der der Lebensarbeit des Lebensmüden ihren Abschluß gibt. Aus jener agadischen Allegorie leuchtet uns auch der Gedanke entgegen, daß wie dem Menschen seine Tage zugemessen sind, ihm auch sein Arbeitsfeld abgesteckt sei, daß jede Zeit ihren Mann und jeder Mann seine Zeit habe, und daß diese Zeit- und Arbeitsgrenzen von keinem — auch nicht von einem Könige — auch nicht vom Könige David verschoben werden dürfen. — In der Todesstunde zerbricht die Sprosse an der sozialen Stufenleiter, die den auf Erden Hochgestellten zur Höhe emporgebracht[1]).

6) הנה Die Tage sind nach Spannen gemessen טפחות — damit beantwortet sich die Frage: מדת ימי מה היא. Die vergängliche Niederwelt — חלדי — ist vor Dir dem Nichts gleich geachtet — das kann zeigen מה חדל אני, wie auch das scheinbare Sein im Aufhören, das Aufleuchten des Augenblicks ein fortschreitend trübes Verlöschen der Kraft und des Lichts bedeute[2]). Aus diesem Rechenexempel geht natürlich das traurige Fazit hervor: אך כל הבל כל

---

[1]) הוה לי׳ בוסתנא אחורי ביתיה אתא מלאך המות סליק ובחיש באילני נפק למיחזי הוה סליק בדרגא איפחית דרגא מתותי׳ אישתיק ונח נפשיה (שבת ל.)

[2]) חלד ist nach der nicht ungewöhnlichen Lautumstellung (ähnlich wie כשב = כבש) verwandt mit חדל = aufhören wie auch mit דלח = Dahinschreiten im Trüben, vgl. Jechesk. 32, 2 u. 13. Ob חלד auch noch eine Permutation des aus dem hebr. זחל stammenden aram. Wortes דחל = scheu, furchtsam darstellt, bleibe unentschieden. (Vgl. Dan. 5, 19).

אדם נצב סלה. Der ganze Mensch ein ganzes Nichts — das ist feststehende Wahrheit Sela!

Und dies enthält auch zugleich die Erledigung des Wunsches: הודיעני ה׳ קצי, mit dem der Psalmist seine Reflexion begonnen hat: Das Nichts endet da, wo es anfängt. —

7) אך בצלם Die ältesten Erklärer lassen es zweifelhaft, ob wir unter צלם (mit stillschweigender Ergänzung durch אלקים, also = בצלם אלקים) die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott oder den finstern Todesschatten zu verstehen haben (רש״י und רד״ק). Wir werden vielleicht nicht fehlgehen, wenn wir es als im beabsichtigten Sinne unseres Verses liegend betrachten, daß dieser zwischen zwei Gegensätzen sich bewegende Zweifel eine offene Frage bleiben solle. Im Lichte der Gottesähnlichkeit und im -- Todesschatten. —

Der Mensch als Erdenwesen — אדם מן האדמה — wankt dem Schattenreiche zu. Der Mann als geistbegabtes, einem Ideale zustrebendes Gottesgebilde — איש sucht seine Gottähnlichkeit zu erfassen und zu rechtfertigen.

Die Erde zieht den Menschen, den ganzen Menschen, zu den Schatten hinab: „Ach, der ganze Mensch ist ein ganzes Nichts"! אך כל הבל כל אדם (V. 6). Der Mann sucht im Ebenbilde Gottes zu wandeln: אך בצלם יתהלך איש (V. 7). Doch verliert auch der Mann nur zu bald und oft Richtung und Ziel seines Wandels. Ach, auch er, der איש, ist nicht הולך, sondern מתהלך. Es ist ein Hin und Her von Erdentiefen zu Sonnenhöhen, von צלמות zu צלם אלקים, denn ach, das Nichtige, das Charakteristische des אדם, bestürmt sie beide, treibt sie beide zur Äußerlichkeit hin, den אדם und den איש, die Gottähnlichkeit schwindet, denn: אך הבל יהמיון Es ist ja doch Nichtiges, um das sie sich tummeln. Tausende tummeln sich um die eingebildeten Schätze vergebens, und gelingt es Einem unter Tausend, Schätze zu häufen, so weiß er nicht, wer sie einsammeln und genießen wird יצבר ולא ידע מי אספם[1]).

אך כל הבל כל אדם - אך בצלם יתהלך איש - אךהבל יהמיון. Mit diesem dreimaligen "אך" wird hier um Menschenglück und Mannesgröße eine — bis zur Vernichtung einengende Schranke gezogen, und das letzte "אך הבל", das uns den Menschen und den

[1]) Auf diese Weise erklärt sich der mehrfache Wechsel von Singular und Plural im Verse von selbst.

Mann vom Taumel der Nichtigkeit erfaßt darstellt, stellt zugleich die Behauptung des ersten „אך כל הבל כל אדם“ als unumstößliche Wahrheit, als „נצב סלה“ fest. —

8) ועתה Zwischen קוה und יחל ist vielleicht folgender begrifflicher Unterschied zu machen:

קוה bedeutet einen Verbindungsfaden ziehen von einem in der Vergangenheit oder Gegenwart liegenden Ausgangspunkte zu einem in der Zukunft erschauten — ersehnten Endpunkte hin. קו bedeutet Faden, Schnur, תקוה bedeutet Hoffnung und Schnur zugleich (את תקות השני (יהשע ב׳ י״ח כא. Der Hoffende hat in seiner Zeit und in seinen Verhältnissen einen festen Anhaltspunkt, an den er den Hoffnungsfaden knüpfen kann.

תוחלת oder תחלת bedeutet die Hoffnung, die sich auf den in der Zukunft liegenden Anfang eines ersehnten günstigen Geschickes richtet[1]). תקוה spinnt und webt sich, wenn auch unsichtbar aus dem

[1]) Wir übersehen hierbei nicht, daß תחלת=Hoffnung und תחלת aus verschiedenen Wurzeln stammen, u. z. תחלת aus יחל und תחלת aus הלל (Vgl. Gesenius). Dennoch will uns scheinen, daß hier die Lautverwandschaft der beiden Worte auch auf ihre Sinnesverwandschaft schließen lassen. Vgl. II. Sam. 18, 14, wo das אחילה nach רש״י als "אבקש" und nach מלבים als "אתחיל" aufzufassen ist und wo die beiden Auffassungen einander durchaus nicht ausschließen, sondern ergänzen. Vgl. auch Spr. 13, 12 תוחלת ממשכה מחלה לב, wo die Lautgleichheit der beiden Worte תוחלת und מחלה den schönen Spruch ergibt (לשון נופל על לשון) und uns sagt, daß eine Hoffnung, die an Gegebenes anknüpft, heilsam, daß aber eine Hoffnung, die noch keinen Anfang hat und diesen Anfang erst erwartet von spätern Tagen, die sich immer weiter in die Ferne hinausschieben — herzkränkend sei.

Schön und dem Vordersatze ganz ensprechend lautet der Nachsatz dieses Spruches: ועץ חיים תאוה באה Baum des Lebens ist eine im Kommen begriffene Erfüllung eines Wunsches. Das Tonzeichen steht nämlich in באה unter der letzten Silbe, was bekanntlich bedeutet, daß das Verb. im Partizip präsentis und nicht im Perfektum stehen solle. Vgl. I. B. M. 29, 6 und 9 und רש״י das. zu ורחל באה. —

Der Sinn des angeführten Spruchs in wortgetreuer Übersetzung wäre also: „Ein sich hinausdehnender Anfang der Erfüllung bangen Erwartens ist herzkränkend: ein Baum des Lebens aber ist die im Kommen begriffene Erfüllung sehnsüchtigen Verlangens.

Also gerade dieses sich Nähern dem ersehnten Ziele, dieses Wachsen des heiß verlangten Glückes macht Freude, gibt Leben, wie der Baum des Lebens. Im Streben liegt Leben.

Gegebenen heraus, für תוחלת ist nichts gegeben, sondern alles, auch der Anfang des Geschehens, steht ihr in weiter Ferne.

Nach der mit dem vernichtenden אך כל הבל כל אדם geschlossenen Abrechnung gewinnt dieses ועתה eine ganz besondere Bedeutung. Nach alledem, was bleibt mir zu hoffen, mein Herr? Nichts Festes, Sicheres in Vergangenheit und Gegenwart, kein Punkt, von dem aus ein Hoffnungsfaden weiter spinnen kann in die Zukunft hinein. Im Nichts ist kein Halt, und ein Nichts ist der Mensch, ist der Mann — ein ganzes Nichts, der ganze Mensch in all seinen Entwicklungsphasen! מה קויתי! In Dir, mein Herr, ist der Anfang meines wahren Seins. Dir harre ich entgegen, dieses Beginnen erhoffend תוחלתי לך היא.

10) נאלמתי So, Anfang und Ende meines Geschickes Dir, Gott, allein zuschreibend, so, mit dem mir von Gott verliehenen Lichtstrahl mein Inneres durchleuchtend, verstumme ich und will ich den Mund nicht öffnen. — Es soll nicht mehr sein ein mir aufgezwungenes Todesschweigen נאלמתי דומיה, das nicht erziehend wohltätig wirken kann החשיתי מטוב und das den Schmerz nur trübt, ohne ihn zu lösen וכאבי נעכר. — Nein, nicht so. Ich schweige, nachdem ich meine Gründe zur Klage überdacht und mein Menschenwesen und meinen Manneswert überprüft habe und weil ich gefunden habe, כי אתה עשית daß Du, o Gott, es getan.

11) הסר O, es ist nicht mehr nötig, daß die Geißel Deiner Plagen נגעך unablässig auf mich niederfällt. Schon vor dem Dräuen Deiner Hand vergehe ich. — Angesichts Deiner unendlichen Größe schrumpft die Menschengröße in ihr Nichts zusammen, und der Mensch will die bessernde Hand an sein ganzes Wesen voll Fehl und Schwäche legen, um aus dem Nichts ein Etwas zu bilden, ein Etwas, das Dir gefällt. Da schweigt der Groll gegen den Feind und die Empfindung gegen Feindschaft stumpft sich ab. Was kann der Feind in mir Großes, Wichtiges treffen, da ich so winzig und so nichtig bin.

12) בתוכחות Die Gegenüberstellung der beiden Begriffe: Gott und Mensch ist Mahnung und sie ist Strafe für den Mann, wenn er sich im Stolze überhebt. תוכחה von יכח verw. mit נכח bedeutet eben diese Gegenüberstellung. Gott stellt sich dem sündhaften Menschen gegenüber und demütigt den Mannesstolz (איש), indem Er ihm die menschlichen Gebrechen und Verbrechen vor Augen hält

Da schwindet, was an dem Manne kostbar חמודו ist, sein Bewußtsein, sein Aufschwung zu hohen Idealen — — wie die Motte dahin. Ist ja der ganze Mensch ein Nichts — Sela!

Doch bei dem Gedanken an des Mannes Kostbarkeit steigt der in sich gekehrten Seele des Psalmisten ein mildernd, tröstend Ahnen auf. Der Psalmist verschweigt hier ein Wort, das viel sagen will. Er sagt nämlich nicht wie in V. 6 אך כל הבל כל אדם, sondern: אך הבל כל אדם. —

Ist der Mann fähig sich Gottes Größe gegenüber zu stellen und fühlt er es, wie unter der furchtbaren Wirkung dieses — „Gegenüber" sein Kostbarstes wie die Motte schmilzt, und wie der Mensch mit seinem Können und Wollen, seinem Denken und Dichten ein Nichts ist, fühlt er dies, und fühlt er, weiß er es, daß sein Gott an ihn, den Menschen, die in Lehre und Gebot gekleidete Forderung stellt: aus dem Nichtigen Bleibendes — Unsterbliches zu gestalten, so muß er es auch fühlen und wissen, daß ihm, dem Menschen, die Kraft gegeben sei, die Forderung seines Gottes zu erfüllen, und dann — dann ist nicht mehr der ganze Mensch ein ganzes Nichts. — Dem unpersönlichen ganzen Nichts kann nicht ein persönlicher Gott mahnend und strafend gegenüber treten. Der Mann, der Kostbares verliert, muß Kostbares besitzen können, und er muß die Fähigkeit haben, es vor Mottenfraß zu bewahren. Die Seele, von Gott dem Wesen aus Staub eingehaucht, muß dieses Wesen mit sich aus dem Staube zu erheben imstande sein.

Sollte der Schöpfer, da er den Menschen Kenntnis des Höhern und Höchsten lehrt, es übersehen haben, daß ein ganzes Nichts solcher Kenntnis unfähig? Sollte Er 'ית, der Völker strafend heimsucht, diese nicht so gebildet haben, daß Er ihnen sein erhabenes Gotteswirken und Walten als Vorbild gegenüberstellen kann?

„Der das Ohr pflanzt, sollte nicht hören? Der das Auge bildet, „sollte nicht sehen? Der die Völker züchtigt, sollte Er sich nicht „mahnend gegenüber stellen, Er, der den Menschen Erkenntnis „lehrt?" (Ps. 94, 9—10).

13) שמעה An Ihn 'ית, der den Menschen Erkenntnis lehrt, wendet sich der Psalmist, nachdem er in der Selbstprüfung Erkenntnis seiner selbst und seines Gottes gesucht, mit heißem, von Tränen begleitetem Gebete.

„Denn ich bin ein Fremdling bei Dir, ein Insasse wie alle meine Väter". In diesem „wie alle meine Väter" liegt die Gewähr für die Fortdauer des einzelnen Geschlechts und des einzelnen Menschen, die sonst in ihrem schattenhaft wechselnden Dasein Fremdlinge sind und bleiben hier auf Erden. — Was der Einzelne schafft und wirkt, verflüchtigt sich und verschwindet. Nur wenn dieses Wirken Spuren hinterläßt und das nachkommende Geschlecht diese Spuren verfolgt, wenn der Sohn, der Spur des Vaters folgend und seine Tradition bewahrend, an dem Werke des Vaters in gleichem, gottgefälligem Sinne weiterbaut, entsteht in der Flucht der Erscheinungen ein fester Pol, erhält das Wandelbare einen Halt und ein Bleiben auf Erden. — So erringt sich der Fremdling auf Erden seine Stabilität und der גר wird zum תושב. Darum fleht David zu Gott: Laß mich, der ich גר bei Dir bin, תושב werden, indem ich — ככל אבותי — Dich nach meiner Väter Tradition und Beispiel erfasse und Dein Wort betätige im Leben.

14) השע Das Aufleuchten in der bekümmerten Seele wird stärker. In die Schatten der Finsternis (צלמות) dringt immer mehr ein Strahl des Gottesbewußtseins (צלם אלקים), und der der Nichtigkeit sich entringende Mann fühlt es, daß die ihm verliehenen Kostbarkeiten hohen Zwecken zu dienen haben und daß er, der גר, selbst sich das Insassenrecht zu erringen habe — עמך, das ist im Reiche des Großen, Erhabenen und Unvergänglichen. Dazu — sagt der Psalmist so rührend — muß ich Zeit und Freiheit gewinnen, um aufzuatmen, und muß ich den Mut finden in dieser vergänglichen, nichtigen Welt meines Erdendaseins aufrecht zu stehen und selbständig, willenskräftig meine Bahn zu beschreiten, ohne unter dem auf mir lastenden Gottesdräuen zu erliegen. — Ich muß, um als Mann und als König Mannes- und Königstaten zu vollbringen, mich auf Momente — und bei Dir, o Gott, gelten Jahre als ein Moment — hinwegsetzen können über die mich und meine Entschließung einklammernde, meine Tatkraft lähmende Schranke der Nichtigkeit, des vollen, ganzen Nichts — des „כל הבל". — אבליגה drückt dieses sich Hinwegsetzen aus. Es erinnert stark an das מפליגין בספינה, das ja ebenfalls ein sich Hinwegbegeben auf weite Reise bedeutet, wie das מפליג לכל דבר ein sich Hinwegsetzen über eine reelle Wirklichkeit ins Hyperbolische bezeichnet.

So klagt der Prophet ירמי' in seinem Schmerze über Israels

Verfall, daß er sich über den Kummer nicht hinwegsetzen könne, ohne daß sein Herz ihn der sträflichen Gleichgültigkeit zeiht und darüber krank und siech wird. מבליגיתי עלי יגון עלי לבי דוי (ירמי' ח' י"ד)[1]. —

Der Psalmist betet: Wende dich, Gott, als dräuende Allmacht von mir! Ich bin gegen Hochmut und Selbstüberhebung gefeit. Dieses Selbst in mir ahnt Dich, sucht Dich, um Dir zuzustreben und Dir, Deinem Geiste und Worte zu leben. Laß ab von mir, nimm die Bleigewichte des Schreckens von meiner Seele, damit sie frei schwinge in dem weiten Raume, den Du, Gott, ihr zum Spielraum ihrer Dich kündenden und verherrlichenden Tätigkeit angewiesen. — Dieser Spielraum ist ja doch von der Zeitlichkeit begrenzt, denn „soll der Staub Dir danken, kann er deine Treue verkünden?"

„Nicht die Toten können Gott preisen!" Aber die Lebenden können es, darum will ich es, bevor ich von hinnen gehe und nicht mehr da bin: בטרם אלך ואינני. — Dies der Seufzer unseres Königs, mit dem er diesen Psalm ausklingen läßt.

Israel, das von den Wogen des Hasses umtobte Volk, dem es in mehrtausendjährigem גלות nicht gelingt vom גר zum תושב zu werden, das Volk, das mit dem Banner des אחדות ה', der Gottes-einheit, in der Hand in den Tod geht und tausendfache Zersplitterung in seinem sozialen, politischen und religiösen Leben erleidet, Israel, dessen Jünglinge und Greise, Männer, Frauen und Kinder in bestialischen „Pogroms" hingemordet worden — Israel ist der Erbe dieses Seufzers seines Königs David: השע ממני ואבליגה. Laß ab von mir, o Gott! Wir fühlen diesen Seufzer durch die Lüfte schweben. Der Nord trägt ihn dem Süd, der Ost dem West zu, auf sturmbewegtem Meere, das die vielen Schiffe mit all dem unermeßlich großen jüdischen Elend trägt, aus dem Schnauben des Windes und aus dem Rauschen mächtiger Gewässer מקולות מים רבים ואדירים heraus vernehmen wir es: השע ממני ואבליגה Herr! laß ab von mir!

---

[1]) Ob nicht das Wort בליגה eine Zusammensetzung der beiden Worte בלי-יגה = kummerlos darstellt, können wir weder behaupten noch verneinen. Vgl. איוב ט', כ"ז, י', כ'.

Kap. 40.

Allgemeines:

Als ob der Sänger den Nachhall des vorigen Psalms im Empfinden seines Volkes noch festhalten und mit sanftern Tönen seines Sanges mischen wollte, so stimmt er in diesem Psalm das Lied der Hoffnung und Ermutigung an, und so schmiegt sich dieses wunderkräftige Lied an das wunde Herz des Sängers und seines Volkes. —

Im vorigen Psalm waren wir Zeugen der Innenarbeit, wie sie der Psalmist in sich selbst vollbrachte, abrechnend, klärend und feststellend. — Das Resultat trat uns in Vers 8 in den Worten: "ועתה מה קויתי אד" entgegen. Mit diesem „und nun" setzt, wie wir es dort zu bemerken nicht verfehlten, ein kräftiger Zug der Selbstermannung ein, der, zu der anfänglich gänzlichen Selbstvernichtung in einen gewissen Gegensatz tretend, zu hoffen, zu bitten, ja zu fordern ermutigte. Es war dies der Mut des Verzweifelnden, der, zu besserer Erkenntnis gelangt, die Verzweiflung von sich abwehrt, der leben, vor Gott leben und wirken will, ehe er von hinnen geht und nicht mehr da ist. Wir haben am Ende des vorigen Kapitels diese Forderung aus dem Seufzer השע ממני ואבליגה herausvernommen und uns, dem Gedankengange des Psalmisten folgend, den logischen, Richtung gebenden Satz gebildet, dessen Anfangs- und Schlußglied lautet: ועתה מה קויתי א׳ תוחלתי לך היא und: השע ממני ואבליגה בטרם אלך ואינני.

Und — fast möchten wir sagen, zu unserer Überraschung — dasselbe Anfangs- und Schlußglied des Raisonnements — so weit von einem solchen in einem Davidischen Psalm die Rede sein kann — kehrt uns in diesem unserem Psalm wieder in den Worten: קוה קויתי ה׳ und אלקי אל תאחר. Wie wir dies schon oft bemerken konnten, wird auch hier im nachfolgenden Psalm dieselbe Idee des Weitern und Tiefern dargelegt, die im vorausgegangenen die leitende gewesen. Auch ist in unserem Psalm wieder wie so oft in den zur Ergänzung des Vorausgegangenen dienenden Psalmen die Tendenz des allgemein Nationalen zu erkennen. Was in Psalm 39 die Person des Sängers berührte, sucht seine Anwendung auf das ganze Volk und findet in der Geschichte dieses Volkes die Kraft des Beweises. Wir sollen auch hier in den Erlebnissen und

Empfindungen des Psalmisten den Widerschein dessen erkennen, was das Volk Israel von außen trifft und von innen bewegt. — Dabei gewahren wir wieder, wie so oft in תהלים, die reizvollen Übergänge vom Persönlichen zum großen Ganzen, das, an sich unpersönlich, von einer ganzen Persönlichkeit in sich aufgenommen — getragen wird. Diese Persönlichkeit ist unser König David. — Mit diesen Übergängen Hand in Hand geht der Wechsel von Plural und Singular, der der Verschmelzung der Person mit der Sache — mit der Volkssache grammatisch zu Hülfe kommt.

Es seien diesbezüglich in unserem Psalm hervorgehoben die Verse 4: . . . תהלה לאלקינו . . . ויתן בפי , 6: רבות עשית אתה ה׳ א׳ נפלאותיך ומחשבתיך אלינו und dann wieder in demselben Verse: אגידה ואדברה עצמו מספר.

Nach diesem bedeutsamen Wechsel von יחיד und רבים berührt das ואני עני ואביון am Schlusse wie die persönliche Eignung des Sängers, der mit „עני ואביון" zeichnet.

Unser alter Meister des פשט hat auch demgemäß gleich im zweiten Verse dem Psalm seine Signatur gegeben mit den Worten: קוה קויתי ה׳ . במצרים . ומזמור זה גם הוא כנגד כל ישראל.

Einzelnes:

1) למנצח Hinsichtlich der Stellung des Mannes דוד bald vor und bald nach dem Worte מזמור kann ich auf die an der Hand der Talmudstelle (פסחים קי״ז:) an anderen Orten gemachten Ausführungen verweisen.

2) קוה קויתי Die der Pielform vorangehende Nennform bezeichnet (analog dem נתן תתן und השב תשיב) die andauernde sich wiederholende Tätigkeit, in unserem Falle: das sich immer erneuende Hoffen. — Aus der im vorigen Kap. zu V. 8 versuchten Erklärung des Wortes קוה erhellt uns der Gedanke an die ununterbrochene Dauer der aus gegebenen wunderbaren Gnadenbeweisen ihre Stärke holenden Hoffnung, die unser Vers in auffallend positiver Weise betonen will. — קוה קויתי ה׳! bildet das Gegengewicht zu dem ועתה מה קויתי אד׳! im vorhergehenden Psalm (V. 8). Der große Nationalgedanke, der nach all der Selbstdemütigung und Zerknirschtheit der Person hier über Erdenstaub und Weltennichts seinen Flug nimmt, verleiht diesem קוה קויתי ה׳ sein Gewicht.

Was im Leben des Einzelnen verschwindend klein ist und sich der Beachtung des befangenen Selbsturteils entzieht, im Volksleben wird es in großen Zügen sichtbar und bietet es den festen Punkt, an den sich der Hoffnungsfaden (קו) knüpft. In der Volksgeschichte ist kein Moment kleinlich unwesentlich und außer Zusammenhang mit dem Gesamtganzen. Auch in der Entwicklungsgeschichte des einzelnen Mannes gibt es kein solches Moment, wenn es auch da als solches erscheinen und der richtigen Bewertung ermangeln kann. Und nun erst in der Geschichte des jüdischen Volkes!

3) ויעלני Wenn, wie die alten Erklärer meinen, "בור" den Kerker in Egypten und "טיט" den schlammigen Meeresgrund bezeichnet, den das dem Kerker entronnene Volk zu durchschreiten hatte, so findet in ויקם על סלע רגלי der Standort Israels am Sinai, מעמד הר סיני, seine passende Erwähnung. — Dem schließt sich das כונן אשרי sehr entsprechend an. Die Gesetzgebung auf dem Felsenberge Sinai war das Richtmaß für alle spätern Schritte des Volkes und des Einzelnen im Volke. In der Sinailehre ist es Gott, der meine Lebensschritte täglich und stündlich begründet und richtig stellt. Daher der Übergang vom perf. ויעלני , ויקם zum praes. כונן. — Dieses כונן אשרי kann aber auch als Attributivsatz zu סלע aufgefaßt werden. Das Hauptcharakteristische dieses סלע = סיני ist's, daß er כונן אשרי. — Dieser Gedanke bleibt richtig auch dann; wenn wir dieses . . . ויקם על סלע, vom Geschicke der Nation absehend, als eine Rettung ansehen, die der Einzelperson, die dem König David zuteil geworden. Dieser Fels, auf den Du mich zu meiner Sicherheit hobst, ist mir zur Hochwarte der Dankbarkeit geworden, und diese wird allen meinen fernern Schritten zum Regulativ, zum כונן אשרי. —

4—6) ויתן — אשרי — רבות In diesen Versen ist das schöne Wechselspiel wahrzunehmen, das unser Nationalgefühl und unser Einzelempfinden in gleicher Weise anspricht. Das Lied, von Gott dem Sänger in den Mund gelegt, ist neu und bleibt neu wie die Regung in der Menschenbrust, wie Freud und Leid, die dies Lied bewegen. Aus der Tiefe des persönlichen Einzelgefühls steigt das Lied empor, und es weitet sich sein Horizont, mächtige Tonwellen tragen es. Das Volksleben mit seiner großen Geschichte erschließt sich dem Psalmisten, es zittert in den Saiten des Psalters, und wir vernehmen Töne vergangener und künftiger Zeiten, denn diese

Saiten sind gespannt bis an die Enden des Volksgeschickes, und aus diesen Tönen spricht die Volksseele, die im Davidischen Sang und Lied ihre Körperhülle gefunden. — Daher diese Übergänge vom persönlich Individuellen zum unpersönlich Allgemeinen und wieder umgekehrt, jenachdem der Sänger aus dem eigenen reichen Leben heraus das gottbegeisterte Dankeslied holt und es im Heiligtum seines Volkes ertönen läßt, oder er in diesem Heiligtum selbst sich zu seinem Sange weiht, um sangesmutig und gewaltig bei sich selbst einzukehren und sein ganzes inneres Sein in das begeisterte Lied einstimmen zu lassen. — ויתן בפי und תהלה לאלקינו zeigt uns einen solchen Übergang vom Einzelnen zur Gesamtheit.

In אשרי הגבר wird die den „Vielen" רבים gepredigte Lehre des Vertrauens dem aus der Menge herausgehobenen Mann als Sentenz übergeben. Die Menge wird durch furchtbare Ereignisse zum Gottvertrauen hingedrängt. Sie sieht es, daß der Gotteswaltung nicht zu entrinnen ist, und wendet sich, da alles andere versagt — zu Gott יראו רבים וייראו ויבטחו בה׳. Über die negative, durch die Furcht erzeugte Moral erhebt sich der Mann, der das Gottvertrauen zu seinem feststehenden, nimmer wankenden Grundpfeiler macht אשרי הגבר אשר אשר שם ה׳ מבטחו. — Das ist eine positive Tat. Sie bezeichnet den rechten Mann, der nicht erst bei Eitelkeiten und vermessenen Überhebungen רהבים oder bei der Lüge כזב sein Heil versucht . . . לא פנה, sondern von vornherein aus Grundsatz ה׳ zu seiner Vertrauensburg macht. Heil diesem Mann אשרי הגבר!

In V. 6 erscheint das durch "אלינו" bezeichnete Verhältnis Gottes zu „uns", das ist: zu Gesamtisrael, eingeschlossen zwischen der in אתה ה׳ אלקי und in אגידה ואדברה hervortretenden individuellen Einzelbeziehung des Sängers zu Gott.

Mit רבות עשית soll nicht nur das quantitativ Viele, sondern auch das Große und qualitativ Verschiedene ausgedrückt werden.

Ich weiß es nun, mein Gott, daß Du, von mir in Deiner Persönlichkeit begriffener Gott (אתה ה׳ . א׳), eingetreten bist mit Deinem wunderbaren Machtwirken, und daß diesem vielfältigen Wirken, so sehr es sich auch durch das jeder einzelnen Gottestat eigene Wunderbare jeder Norm und jedem System entzieht, dennoch auf einheitlichen Gedanken, auf Deinen unserer Bestimmung zugewandten Gedanken beruht נפלאותיך ומחשבותיך אלינו. — Das

gibt aber keinem sterblichen Wesen einen Maßstab der Schätzung in die Hand, nach welchem die Wunder bemessen und in ein berechnetes Verhältnis zu Dir gebracht werden könnten אין ערך אליך. — Also: אלינו Dein Wirken in Beziehung zu uns ist einheitlich und die Wunder beruhen auf Ideen und bezwecken Gottesideen, die נפלאות gehen von מחשבות aus und führen zu מחשבות.

אליך jedoch, zu Dir können wir die sich vollziehenden Wunder nicht auf Gleisen ursachlicher und zweckbestimmender Gedanken zurückleiten, denn da fehlt uns das Spurengeleise, da werden uns die מחשבות selbst zu נפלאות.

Darum kann ich diese Welt der Wunder mir vergegenwärtigen, ich kann und muß von ihr reden, allein sie nach einem Systeme in eine abgeschlossene Zahl bringen — das kann ich nicht, denn sie, diese נפלאות und מחשבות, übersteigen mächtig jedes Zahlensystem. אגידה ואדברה עצמו מספר! —

7) זבח Die alten Erklärer, רש"י voran, legen diese Worte dem Volke Israel in den Mund und vernehmen sie aus dem נעשה ונשמע, das Israel am Berge Sinai gesprochen. Das hindert natürlich nicht, daß König David sich dasselbe Bekenntnis angeeignet und zu seiner Lebensmaxime gemacht hat. — Das לא חפצת korrespondiert mit dem: לעשות רצונך אלקי חפצתי in V. 9 und zeigt, wie nachhaltig das von Samuel dem König Saul vorgehaltene „שמע מזבח טוב" auf David gewirkt hat.

8) אז Auf welchen einzelnen Moment im Leben Davids dieses „Damals" (אז) sich beziehen soll, ist ebenso ungewiß, wie das Ereignis, das vielleicht mit diesem אז aus der Volksgeschichte Israels besonders hervorgehoben werden soll. — Ich selbst bin, mein ganzes Leben ist ein Buch, das Blatt für Blatt die Dankesschuld gegen Gott verkündet. Das kann von David und von ganz Israel gesagt sein.

Im Buche der Lehre, in der תורה ist das Opfer verzeichnet, das Gott vom Menschen fordert, und das keines Altars bedarf. Gott fordert den ganzen Menschen. Auch darin ist Gesamtisrael und sein Gesalbter eins. — Daß dadurch, daß die Gotteshörigkeit in den Vordergrund menschlicher Verpflichtung gerückt wird, der Bestimmung des in der תורה ausdrücklich normierten Opferdienstes in keiner Weise Abbruch geschehen solle, versteht sich von selbst.

אז אמרתי Damals, als ich meine Ohnmacht erkannte, Dir, mein Gott mit Opfergaben zu danken und meine ganze Schuld auf dem Altare zu sühnen, da tröstete mich der Gedanke: Du forderst es nicht, und da sprach ich: hier bin ich selbst, Priester und Opfer zugleich. —

9) לַעֲשׂוֹת Deine Lehre wird mir zu Fleisch und Blut (בתוך מעי), denn es ist mein Verlangen, Deinen Willen zu tun, mein Gott!

Soll die תורה sich in Taten verkörpern, so genügt es nicht, daß wir sie in der Schatzkammer des Wissens verwahren, sondern sie muß uns zur Natur werden.

10) בשרתי Aus solcher Natur heraus wirkt die Verkündung des Rechts und der Wahrheit mächtig auf die „große Versammlung". Aus dem vollen innern Leben heraus in's volle Leben der Menge hinein, das muß wirken.

הנה שפתי לא אכלא Dieses הנה soll das Vorige begründen: ich brauche ja nur der Natur den Lauf zu lassen und meine Lippen nicht zu verschließen. Wie es mich von innen drängt! Wie das Verkündigungswort hinausströmen will! Ewiger Gott, Du weißt es ja. —

11) צדקתך Oben war es צדק, hier ist's צדקתך . צדקה ist die Verallgemeinerung des Begriffes צדק und zugleich seine Anwendung in Handlungen der Milde. Was mein Herz zur Milde bewog und mein ganzes Dasein bei all seiner Herbheit mit Milde umgab, es kam mir von Dir, und ich suchte diese Herkunft nicht in meinem Herzen zu verdecken. Diese Milde wirkte erziehlich auf mich und hielt mir in Treue aus, so daß ich im Kampfe gegen äußere Feinde sieghaft wurde. Das sprach ich aus. Ich war dessen voll und brauchte bloß dem Lippenausdruck nicht zu wehren: אמונתך ותשועתך אמרתי. So habe ich weiter nichts getan, als daß ich Deine Liebe und Deine Wahrheit, deren ich mir בתוך לבי bewußt war, der großen Versammlung nicht vorenthielt: לא כחדתי חסדך ואמתך לקהל רב. —

12) אתה ה׳ Dieses אתה ה׳ ist die Folgerung aus ה׳ אתה ידעת (V. 10). Die Aufzählung des eigenen Verdienstes war in V. 11 nur nebenbei erwähnt und bildete eine Parenthese in der Hauptrede. Das לא תכלא korrespondiert (Vgl. באור) mit dem לא אכלא in V. 10.

Auch Du, o Gott, wirst Deinem רחמים seinen Lauf lassen und ihm, da es mir gilt, nicht Einhalt tun. Mit רחמיך ist hier צדקתך, אמונתך ותשועתך aus V. 11 zusammengefaßt, während הסדך ואמתך, ebenfalls aus V. 11 hier wiederkehren.

כסה und נצר sind synonyme Begriffe. כסה bedeutet ein Bedecken mit der Hand[1]) oder einem Gegenstande, während נצר ein schützendes, bewahrendes Verdecken mit der Liebe bedeutet. So tritt uns die Kongruenz des צדקתך לא כסיתי und des הסדך ואמתך תמד יצרוני in ihrer Schönheit vor Augen. —

13, 14) כי אפפו — רצה ה׳ Der Ansturm von außen mit seinen רעות trifft auf Unfertigkeit und scheue Unsicherheit von innen. עונת ohne Zahl trüben mir den Gesichtskreis und mit der Einsicht entfällt mir der Mut: ולא יכלתי לראות — ולבי עזבני. — Darum erfleht der Psalmist ein Doppeltes: für אפפו עלי רעות, für die auf ihn anstürmenden, ihn ganz umwogenden Leiden רצה ה׳ להצילני, und für die עונת und ihre entnervende Gewalt von innen ה׳ לעזרתי חושה. Es unterscheidet sich nämlich הצלה = Rettung von עזרה = Hilfe so, daß הצלה auch ohne eigenes Hinzutun denkbar, עזרה jedoch ihrem ganzen Begriffe nach nur zur eigenen Tätigkeit helfend hinzukommt.

Die Hilfe für den innerlich ringenden Mann ist die dringendste, darum ה׳ לעזרתי חושה! —

15, 16) יבשו — ישמו In diesen zwei Versen wird die ganze Skala der — Schande, wie sie den übelwollenden Feinden zuteil werden soll, durchmessen, wie die verschiedenen Grade des Hasses bezeichnet werden. — Von den Todfeinden, die מבקשי נפשי לספותה, die mein Leben suchen, um es hinwegzuraffen, bis zu den versteckten Feinden, die von ihrem Verstecke aus mein Unheil so gerne sehen möchten und bis zu den Schadenfrohen, die neiderfüllt ihr האח! האח! zu meinem Unglück rufen, sie werden beschämt, entlarvt, sie müssen sich zurückziehen und sich mit Schmach bedecken, bis sie veröden ob der Schande, die sie mir angetan und die sie selbst getroffen[2]).

---

[1]) Selbst von Gott anthropomorphistisch gebraucht in ובצל ידי כסיתיך (Jes. 51, 16).

[2]) Nach Raschi bezieht sich בשתם auf ihre eigene Schmach, nach Kimchi aber bezieht es sich auf die Schmach, die sie David angetan oder antun wollten. Das Wort kann eben beides ausdrücken.

ישמו, Sie veröden. In den Geschichtsereignissen und Menschenschickungen suchen sie nicht Gott, nicht Sein Walten und den Vollzug Seines Willens, und was sie suchen: den Triumph ihrer Eigenmacht und ihrer Racheluſt, das finden sie nicht. Ihre Hoffnung ist eine Lüge, und ihre Erfüllung ist Trug und Täuschung. Auf dem Boden, auf dem sie mit ihrer ganzen Gottes- und Weltanschauung stehen, kann keine Blume wahrer, reiner Freude sprießen. Nur die Öde breitet sich auf diesem Boden ohne Gott, ohne Liebe und ohne Freude aus, Öde um und um! In dieser Öde findet das האח! האח! der Feinde seinen schaurigen Widerhall. —

17) ישישו Die synonymen Bezeichnungen für Freude שוש und שמח unterscheiden sich so, daß שוש den ersten Wonneausbruch über das erlangte Glück, שמח aber die anhaltende Freude über das dauernde Glück bezeichnet. ישישו bezieht sich nun auf כל מבקשיך, die über ihren „Fund" jubeln, während וישמחו בך im Hinblick auf יאמרו תמיד יגדל ה' seine Anwendung hat[1]). Die Größe Gottes wächst mit unserer Erkenntnis der Gottesgröße (יגדל). — Was den Gottsuchenden solchen Jubel und solche Freude bringt, das ist, weil sie den Sieg durch Dich und die Hilfe durch Dich lieben. Die אהבי תשועתך jubeln während des Suchens schon über den Fund, der ihnen sicher und der ihnen durch ihre Liebe verbürgt ist.

18) ואני Die Freude der מבקשי ה' und die Anerkennung Gottes in dem immer größer werdenden Kreise der אהבי תשועתך — ist alles, und ich selbst, das Mittel zu dieser weitgreifenden Gotteserkenntnis, bin nichts, bin עני ואביון, und nur „mein Herr" hat mir diese Mittlerrolle zugedacht — א. יחשב לי — Die Entgegenstellung wird bedeutsam durch ואני angemerkt. So erkenne ich Dich als Helfer bei meinem innern Ringen und als Retter aus äußerer und äußerster Not עזרתי ומפלטי אתה. So wird hier das לעזרתי und להצילני aus V. 14 nochmals zusammengefaßt, und so entringt sich zum Schlusse dem Psalmisten der Dringlichkeitsruf: אלקי אל תאחר, den wir Eingangs dieses Psalms als charakteristisch erkannt haben. (S. „Allgemeines").

---

[1]) In שש אנכי על אמרתך במוצא שלל רב (Ps. 119) wird die nach bestandenem Kampf gemachte und dauernd gesicherte Beute als ein Fund angesehen, der immer aufs neue Jubel erzeugt. Diese Bezeichnung paßt auf das Gotteswort: אמרתך, und dem entspricht der Ausdruck שש.

Wie laut und dringend ertönt heute dieser Ruf aus der Mitte von כלל ישראל, der Ruf: אלקי אל תאחר!

Kap. 41.

Allgemeines:

An der Grenze des ersten Buches unseres תהלים finden wir — ein Krankenlager, und es ist hoher Besuch beim Kranken: Gott.

Wir werden an פ׳ ויחי יעקב, die Grenze des ersten Buches unseres חומש, erinnert, wo, nach dem Ausspruche der Weisen השכינה למעלה מראשו, die Gotteserscheinung zu Häupten des sterbenskranken Vaters יעקב weilte[1]) und liebende Kinder das Lager ihres Vaters umgaben.

Soll ja nach der Meinung der Weisen das erste Buch תהלים auch inhaltlich dem ersten Buche im חומש entsprechen. (S. „Allgemeines" zu Ps. 42). ספר ראשון שבתהלים כנגד ספר ראשון שבחומש.

Kein Zweifel, unser Psalm ist in seiner Haupttendenz der Liebestat gewidmet, die an dem der Liebe am meisten Bedürftigen: am Kranken geübt werden soll.

Daß der König David dieses Lied als Danklied nach seiner eigenen Genesung von schwerer Krankheit gesungen habe, kann nicht mit Sicherheit behauptet werden[2]), denn weder im Buche Samuel noch im Buche der Chronik geschieht, wie dies z. B. bei König Chiskia im Buche Jeschajohu der Fall ist, einer solchen Erkrankung Davids Erwähnung, und auch in Talmud und Midrasch fehlt diese Tatsache als angenommene Unterlage unseres Psalms. Uns genügt es zu sagen: Der Psalm singt die Liebe und das Erbarmen. Am Siechbett hält die edle Menschenliebe Wache, da ringt sie mit den Todesboten um jeden Pulsschlag und jeden Atemzug des siechen, hilflosen Mitmenschen, und da erringt sie ihre schönsten Triumphe.

„Heil dem, der auf den Armen achtet, am bösen Tage wird „Gott ihn retten! Gott wird ihn schützen und erhalten, glückselig „preist man ihn im Lande — und Du gibst ihn nicht preis dem „Übermut des Feindes. Gott wird ihn stützen auf dem Schmerzens„lager — Du wandelst gänzlich um des Siechtums Lagerstätte." (V. 1—4). —

---

[1]) Vgl. רש״י zu וישתחו ישראל על ראש המטה in פ׳ ויחי.

[2]) Vgl. Ibn Esra und Kimchi, die zur Erklärung unseres Psalms eine solche Erkrankung wohl annehmen.

Hierzu bemerkte einst R. Jochanan: Wer den Kranken besucht, entzieht demselben ein Sechzigstel seiner Krankheit. O, sagte Rawin, dann müßten — nach R. Jochanan — gleich sechzig Leute auf einmal den Kranken besuchen und die Krankheit gänzlich verschwinden machen! Darauf sagte jener: Sechzig — doch solche, die den Kranken lieben wie sich selbst. Bei alldem verschaffen sie ihm Raum und Erleichterung. (Jalkut zu Ps. 41 u. Tr. Nedarim 40).

Es dürfte zum bessern Verständnis unseres Psalms beitragen, wenn wir diese Midraschstelle[1]) durch folgendes zu erläutern suchen:

„Eins in sechzig" bildet traditionell überall die Lösezahl, wo es sich (wie bei Vermischung verbotener Speisen mit erlaubten) um das materielle Aufgehen einer Einheit in der Mehrheit, בטול תערובות, handelt. R. Jochanan wendet nun diese Regel (בטול בששים) auf's Moralische an. Der Kranke soll von seinen körperlichen und seelischen Leiden abgezogen werden, sein Schmerz soll, soweit innig warme Teilnahme dies bewirken kann, sich lösen. Hier wird es jedoch naturgemäß nicht auf die numerische Größe der „Lösezahl" ankommen, sondern darauf, daß der um das isolierte Siechenlager sich bildenden Allgemeinheit die Kraft innewohne, sich mit dem ganzen Denken und Empfinden des siechen Menschenbruders in Verbindung zu setzen. In dieser Verbindung liegt die Lösung. Solche Kraft verleiht nur die wahre Menschenliebe, die sich nicht in scharenweisem, oft lästigem Krankenbesuche, sondern darin äußert, daß sie, ohne an die äußere Oberfläche zu treten, den innern Herd des Menschenleides aufsucht, um demselben in der stillen Liebestat zu begegnen. Wahre Liebe rechnet nicht nach Köpfen, sondern nach Herzen. Im weichen Stoffe edlen, hilfsbereiten Mitempfindens — כנפשו löst sich das herbe, spröde Weh des leidenden Bruders, und es wird ihm weiter und leichter. (Vgl. „Hermon" § 198).

Dieser edlen Betätigung wahren Menschentums stellt der Psalmist die haß- und neiderfüllte Rede- und Handlungsweise gegen-

[1]) Sie lautet im Originale: אשרי משכיל אל דל וגו׳ א״ר יוחנן המבקר את החולה מעבירין ממנו אחד מששים בחולי׳, אמר רבין אם כמיני׳ דר״י יסקון לגבי בישא ס׳ בני אינשא ויסקון לי׳? א״ל ששים ובלבד שיהי׳ אוהבין אותו כנפשו אעפ״כ מרויחין לו (ילקוט תהלים מ״א ונדרים דף מ׳ ובמ״ר ויקרא פל״ד בשינוי קצת ושם ר׳הונא הוא דאמר לה).

über, die seine Feinde für ihn, den zeitweise seelisch, vielleicht auch körperlich schwer Leidenden hatten. Undank und Verleumdung umstellten das Lager des in die Seele Verwundeten und konnten sein Ende kaum erwarten. Doch zuletzt siegt das Gottvertrauen. „Richte mich auf in Deiner Gnade, o Gott! Ich will ihnen schon vergelten!" Vergeltung in der Weise, wie sie dem Gerechten, von Gott Emporgehobenen zusteht, und Lobpreis dem ewigen Gotte Israels. —

Damit schließt der Psalm und das mit zweifachem Amen besiegelte erste Buch unseres תהלים. —

Einzelnes:

1—4) למנצח — אשרי — ה׳ — ה׳ Der zweimalige Wechsel in der Person in V. 3 und 4 ה׳ ישמרהו . . . ואל תתנהו und ה׳ יסעדנו . . . כל משכבו הפכת ist, will man ihn nicht mit Ibn Esra auf eine poetische Variation zurückführen, mit Zuhilfenahme des folgenden Midrasch zu erklären.

Anschließlich an den Vers „Wenn Dein Bruder verarmt" (3. B. M. 25, 35) heißt es im Midraschrabba: Hierauf bezüglich sprach es König David aus: Heil dem, der den Armen bedenkt, am bösen Tage wird ihn Gott retten!" (Ps. 41). Abba, Sohn Jirmijas, sagte im Namen R. Meir's: Das ist derjenige, der dem Prinzip des Guten die Herrschaft sichert über das Prinzip des Bösen. Issi meinte: Derjenige ist's, der dem Armen Almosen gibt. R. Jochanan meint: Der ist's, der einen frei liegenden, der Entweihung ausgesetzten Toten beerdigt. Die Rabbanan sagen: Der ist's, der mit Unrecht von der Regierungsgewalt verfolgt wird und vor derselben zu schützen ist. R. Huna endlich sagt: Es ist derjenige, der den Kranken besucht usw. Der Meinung des Abba im Namen des R. Meir hinsichtlich des innern Kampfes zwischen gut und böse entspricht die Verheißung: „Gott wird ihn behüten" (vor Bösem). Der Meinung des Issi betreffs Almosen entspricht das Wort „Er wird ihn am Leben erhalten". Der Meinung des R. Jochanan wird gerecht das Wort: „Er ist — oder er wird[1]) — zum Heile geborgen sein in der Erde." Die Meinung der Rabbanan

[1]) Das Wort יאשר ist nämlich das כתיב, während es nach dem קרי gelesen werden soll: ואשר.

bezüglich des Schutzes vor Verfolgung sagt das Psalmwort: „und Du wirst ihn nicht dem Rachemut seiner Feinde übergeben". Dem Ausspruch des R. Huna endlich, den Krankenbesuch betreffend, entspricht die Verheißung: Gott wird ihn unterstützen auf dem Siechenbette [1]).

Wir könnten nun auf Grund einer in den Seelenvorgängen des Menschen sich vollziehenden Entwicklung die von den Amoraim hervorgehobenen Einzelmomente als ebensoviele einzelne Glieder betrachten und diese in einander greifen lassen, so daß sie eine Kette der ethischen Lehre bilden.

Wir würden damit nur nach einer hermeneutischen Regel verfahren, die auf dem Gebiete der Agada gemeingültig ist. (מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגו).

Doch beschränken wir uns hier darauf, für unsern Zweck eine Zweiteiligkeit in diesen beiden die Schwierigkeit des Personenwechsels bietenden Versen 3 und 4 — wie ich glaube mit gutem Rechte — anzunehmen. ה׳ ישמרהו , ויחייהו , "יאשר בארץ verheißt dem משכיל אל דל die Hut vor dem bösen innern Triebe, die lebenserhaltende Nahrung und zuletzt ein ehrenhaftes Grab [2]).

Das sind allgemeine Gaben, die demjenigen zum Lohne werden, der die von den Amoraim, jeder in seiner Weise, in משכיל אל דל gefundene Tugend geübt hat. Es sind dies Tugenden und Lohnspenden, bei welchen die Verdienstlichkeit der betreffenden sittlich

---

[1]) וכי ימוך אחיך (ויקרא כ״ה. ל״ה) הה״ד אשרי משכיל אל דל ביום רעה ימלטהו ה׳ (תהלים מ״א) אבא בר ירמי׳ בשם ר״מ אמר, זה שממליך יצר טוב על יצ״הר, איסי אמר זה שנותן פרוטה לעני, ר׳ יוחנן אמר זה שקובר מת מצוה, רבנן אמרי זה שמבריח עצמו מן המלכות, ר״הונא אמר זה שמבקר את החולה וכו׳, על דעתי׳ דר׳ אבא דאמר בשם ר״מ זה שממליך יצ״ט על יצ״הר דכתיב ה׳ ישמרהו (שם) מיצר הרע, על דעתי׳ דאיסי דאמר זה שנותן פרוטה לעני דכתיב ויחייהו (שם), על דעתי׳ דר״י דאמר זה שקובר מת מצוה דכתיב ואשר בארץ (שם), על דעתיהו דאמרי זה שמבריח עצמו מן המלכות דכתיב ואל תתנהו בנפש אויביו (שם) על דעתי׳ דר׳ הונא דאמר זה המבקר את החולה דכתיב ה׳ יסעדנו על ערש דוי (מ״ר ויקרא פל״ד ובנדרים דף מ׳ בשינוי קצת).

[2]) Oder eine ehrenhafte Stellung auf Erden, je nachdem man בארץ mit: in der Erde oder: auf der Erde übersetzt.

guten Handlung und ihre gute, gottgesegnete Folge in Betracht kommt. Es ist dies ein allgemein moralischer Satz, der als Grund und Folge für Jedermann aufgestellt wird und hypothetische Geltung hat: wer dies und jenes tut, wird dies und jenes zum Lohne erhalten. Anders verhält es sich mit dem letzten Teile des Verses: „O, Du wirst ihn nicht dem Rachemut seiner Feinde preisgeben!" Hier ist von dem von einer harten Regierung und ihren feilen Schergen Verfolgten und von dem die Rede, der des דל, dieses Verfolgten sich annimmt. Dieser Verfolgte, von Heuchlern Bedrängte ist aber der Psalmist David selbst. Es ist das eigene, selbsterlebte Geschick, das der Sänger hier berührt. Die Lehre hört hier auf hypothetisch zu sein und wird aktuell. Der Sänger denkt hier an sich selbst, und denkt er sich dabei auch als einen dritten Jemand, so ist dieser Jemand doch er selbst, und der Seufzer, der seiner Brust, und das Gebet, das dabei seinen Lippen entfährt, ist an seinen ihm gegenwärtigen Gott gerichtet. Darum hier die plötzliche Wendung zur direkten Redeweise von der redenden zur angeredeten Person, zu Gott: ואל תתנהו בנפש אויביו. — V. 4 ist die Nachbildung des vorhergehenden V. 3, die aber einer schönen eigentümlichen Nuance nicht entbehrt. —

Auch hier geht der Sänger von der Form der dritten zu der zweiten Person über ה׳ יסעדנו על ערש דוי Gott stützt ihn, der als Mensch den kranken Mitmenschen eine liebende Stütze war, Gott wird ihn auf dem Siechenbette stützen. כל משכבו הפכת בחליו. Hast du ihm ja während seiner Krankheit das ganze Lager umgewendet. — Auch hier ist dieser „ihm" David selbst, und das Selbsterlebte gibt ihm die Sicherheit, daß er für den מבקר את החולה, für den משכיל אל דל nicht zu viel erhoffe, wenn er sein ה׳ יסעדנו ausspricht. Hat er, David, in seinem Seelenleid, da ihn bei „taumelndem Herzen die Kraft und das Augenlicht verlassen", hat er es ja selbst erfahren, wie Gott in seiner Gnade den Kranken — umbettet und aufrichtet. Darum auch hier die direkte Anrede David's an Gott, und darum hier die Zeitformen der Vergangenheit: הפכת, während in Vers 3 die Form der Zukunft angewendet ist: ואל תתנהו.

5) אני Nach der obigen Ausführung, die uns den Sänger in seinen Betrachtungen und Verheißungen immer mehr persönlich werden ließ, ist dieses „Ich sprach" wohl vorbereitet. Wir haben

nach dem — verschleierten Selbst des Psalmisten auf dieses offene "אני" gewartet. — Auch in dem חנני רפאה נפשי spiegelt sich getreu was dem Sänger in V. 3 und 4 auf dem Herzen lag zu wünschen für die Zukunft und zu danken für die Vergangenheit. חנני entspricht dem ואל תתנהו בנפש אויביו während רפאה in seiner eigentümlichen, Wunschform auf כל משכבו הפכת בחליו hinweist. Wie das Wort sich über die Grenze der grammatischen Form רפא hindehnt, so möge die bereits begonnene Seelenheilung weiter dauernd sein bis zu ihrer Vollendung. Um נפשי handelt es sich, mehr als um körperliches Siechtum.

Auch nach den Erklärern, die bei David eine lebensgefährliche Krankheit annehmen, in die er verfallen sein soll, hatte diese Krankheit in der Gewissensangst nach der Verfehlung mit בת שבע ihren Grund, und so ist das רפאה נפשי begründet und mit כי חטאתי לך die Entstehungsgeschichte des Leidens angegeben. —

6—10) אויבי — ואם — יחד — דבר — גם Es folgt die traurige Geschichte der Hasser und des Hasses mit abwechselndem Gebrauche der Mehrzahl und Einzahl und mit genauer Rollenverteilung an die prinzipiellen und die persönlichen Feinde, an אויבי und שנאי. Es wird ein Krankenbesuch beschrieben, der den Dämonen des Neides und der boshaften Lüge Freude machen, dem leidenden Dulder aber Herzenstrauer bereiten kann.

Wir unterscheiden auch hier, wie an vielen andern Stellen אויב von שונא. Bei שנאי in V. 8 wird betont, עלי יחשבו רעה לי daß ihr Haß gegen mich persönlich עלי gerichtet und nicht anders als durch eine mir zugefügte böse Handlung רעה zu stillen ist. In V. 6 hingegen fehlt dieses bedeutsame עלי, denn ihr Haß ist ein prinzipieller, gegen das von Gott erwählte Königtum und in weiterer Linie gegen die Davidische Dynastie gerichteter. Das ganze Dasein dieses Erwählten ist etwas böses; der Name soll untergehen, und so ist's nicht die einzelne böse Handlung רעה, die sie schmieden, sondern das Böse überhaupt רע לי. Ich bin ihnen der Urheber und der Vertreter des Bösen, und damit ich als solcher gelte, wird mir von ihnen Böses jeder Art angedichtet, שוא ידבר לבו יקבץ און לו, יצא לחוץ ידבר, „Er redet Falschheit, sein Herz sammelt ihm Untat, dann geht er hinaus auf die Gasse und redet." Anfangs Rede und zuletzt Rede, zuerst als Besuch beim Kranken, schwer Leidenden, dem man leicht eine Äußerung ein im Schmerz

hervorgestoßenes Wort über die traurige Lage und die eigene Verschuldung abpressen kann. Aus solchen den vor innerem Weh bebenden Lippen entfallenden Worten, Klagen — Seufzern schüttet sich das — teilnehmende Herz des Besuchers allerlei böse Untat zusammen, daraus werden Vermutungen — Verdächtigungen, und bis sie auf die Gasse hinaus kommen, sind sie zu Tatsachen geworden, die so laut reden, wie es der Lügner nur immer vermag. Der Psalmist läßt uns hiermit tief hineinblicken in die Werkstätte der lügnerischen, heuchlerischen Künste und Künstler. Zuerst die fein angelegte berechnende Methode des אויב und dann die plumpe Roheit des שונא, wie sie in V. 9 zutage tritt, und zuletzt in V. 10 der Verrat des Undankbaren, der die Ferse höhnisch gegen den erhebt, der ihm sein Vertrauen geschenkt und Brot zu essen gegeben! Kann die Stufenleiter menschlicher Schlechtigkeit treffender und wahrer geschildert werden?

דבר בליעל יצוק בו ואשר שכב לא יוסיף לקום ist ein Sprüchlein, in das der giftige Haß alles zusammendrängt, was den krank und seelenwund darniederliegenden Gegner martern und dann vernichten kann.

„Was nur die Hölle erzeugen kann möge ihn bedrängen, und so wie er darniederliegt, möge er sich nie wieder erheben!"

König David hat es verstanden seinen Feinden auf dem Grunde des Herzens zu lesen. Er hat die Bitte an Gott:

11) ואתה „Und Du, o Gott, der Du diese Schriftzeichen noch besser zu lesen verstehst, begnadige mich und richte mich auf, und ich will ihnen vergelten[1]."

Dem לא יוסיף לקום steht das Gebet והקימני gegenüber, und dem Lohne des Undanks will ich mit der Vergeltung der Wahrheit gegenübertreten.

12) בזאת Mit großem Scharfblick bezieht Raschi dieses "בזאת„ auf das vorausgegangene חנני והקימני. Es war nicht die Rettung aus Not, Krankheit und Feindesgefahr allein, um die König David gebeten. Begnadigung und — Rehabilitierung vor sich selbst und vor der Welt wollte er sich mit seinem חנני והקימני erflehen,

---

[1]) Nach dem Gaon (angeführt von ר״דק) ist dieses ואשלמה להם zu ergänzen durch: 'טובות„ Es heißt auch nicht ואנקמה מהם, was für „Rache nehmen" der eigentliche Ausdruck wäre.

damit er aufrecht dastehen könne inmitten der Feinde, Gott im Herzen und sein Wort, das Wort der erhabenen Wahrheit auf der Zunge.

Indem Du, o Gott, mich nicht nur rettest, sondern auch innerlich erhebst und aufrichtest weiß ich es, daß ich der Mann Deines Wohlgefallens geblieben, daß ich meinen Selbstvorwürfen gegenüber meine Selbstwürde behalten, ja diese, von Dir gestützt, neu errungen habe.

13) ואני Und ich — dieses „und ich" ist hier bedeutsam. Es sagt: Mein Leben hast Du, o Gott, mir erhalten, mein Ich habe ich im ehrlichen Kampfe mit mir selbst mir erhalten, und Du hast mich darin unterstützt. Ein Selbstbewußtsein kann niemandem von oben herab geschenkt werden, sondern es muß von unten herauf und von innen heraus erarbeitet werden. Ich habe es בתמי versucht, und Du, Gott, hast es gelingen lassen. Du hast mich dazu erkoren, vor Dir zu stehen als ein Mann, der nicht nur durch göttliches Erbarmen dem Tode entronnen,. der dem Leben dienen soll, dem Leben, wie Du, Gott, es willst, dem Leben für die Ewigkeit: ותציבני לעולם!

14) ברוך ה׳ So steht der Mann Gottes vor uns. Er ist Israels König, und königlich ist sein Wort. Es klingt hier aus in Lobpreis für den ewigen Gott Israels von Welt zu Welt, von Ewigkeit und bis in die Ewigkeit, und Israels Geschlechter, Gemeinden, Familien, Männer, Frauen und Kinder rufen dazu Amen und Amen! אמן ואמן. —

Kap. 42.

Allgemeines:

Nach einem Ausspruch des Talmud entspricht das zweite Buch der Psalmen, das mit unserem Ps. 42 beginnt, dem zweiten Buch Moses ספר שני שבתהלים כנגד ספר שמות.

Dieser erste Psalm des zweiten Buches ist nationalen Inhalts, und das ganze ספר שני wird größtenteils כלל ישראל und מקדש zum Inhalte haben.

Psalm 41 als Grenze des ersten Buches führt uns an ein Krankenbett im Familienhause und verweist auf den Allerbarmer, der den Kranken stützt auf dem Siechbett und sein Krankenlager wendet. ה׳ יסעדנו על ערש דוי כל משכבו הפכת בחליו.

Die letzte Sidra in בראשית, nämlich ויחי, führt uns an das Kranken- und Sterbelager unseres Vaters Jakob.

Mit ואלה שמות beginnt die Volksgeschichte Israels.

Die beiden Grenzen in חומש und in תהלים gleichen sich also nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich, und anderseits klingt das משכיל לבני קרח auch äußerlich an das אשרי משכיל אל דל an.

Über die „Söhne Korah's" als heilige Sänger hat R' Hirsch ז"ל die geistreiche Bemerkung gemacht, daß in den zum Altarbelege מחתות בני קרח צפוי למזבח verwandten Pfannen der Söhne Korah's, der providentielle Hinweis auf die Söhne Korah's als Gottessänger im Mikdasch zu erblicken sei.[1])

Würdigen wir die Erklärung Raschi's zu V. 1, so finden wir gerechtfertigt den Ausspruch des Midrasch zu diesem Verse, nämlich: זש"ה ארח חיים למעלה למשכיל למען סור משאול מטה (משלי ט"ו כ"ד).

אביאסף und אסיר אלקנה richteten ihren Blick nach jener Höhe, in der Gott die Geschicke lenkt und die Männer seines Willens bestimmt. So entkamen sie der sich auftuenden Gruft der Unterwelt, dem Geschicke Korah's, und so wurden sie die Sänger des Königshauses David, des מלכות בית דוד des חורבן בית und der leidensreichen גליות. —

Das dreimalige "מה תשתחחי נפשי„ in unserem Psalm und in dem darauffolgenden Ps. 43 deutet ja nach unsern Weisen auf die Exile Babel, Jawan und Edom hin und gibt der tiefschmerzlichen Sehnsucht und der beseligenden Hoffnung unseres Volkes zugleich Ausdruck. Behalten wir diesen dreimal wiederkehrenden Refrain מה תשתחחי נפשי im Auge, so gewinnen wir die natürliche Einteilung unseres Psalms.

Einzelnes:

2) כאיל תערג Wir haben an ein weibliches Tier zu denken. Dies sagt das Wort "תערג„. Die in על אפיקי מים liegende Schwierigkeit: warum sollte das Tier schmachten, da es doch an der Quelle steht? suchen die verschiedenen Erklärer auf verschiedene Art zu lösen. So meint R. Hirsch ז"ל: Ein Reh in der Wüste, und über demselben ein Fels, dem Wasser entströmt, und das

---

[1]) Nach רד"ק hat David selbst diesen Psalm verfaßt und ihn den Söhnen Korah's übergeben. Nach andern Interpreten sangen ihn die בני קרח im Sinne unseres Königs David.

arme Tier kann nicht an den Fels heranreichen und muß schmachten. So auch Israel: der Mikdaschquell hoch über ihm und — unerreichbar. — Ja, aber in der Wüste gibt es weder Hirsch noch Reh. Das spricht gegen die Auffassung H.'s.

Wir finden die Lösung für על אפיקי מים, wenn wir uns von der den Erklärern geläufigen Übersetzung des Wortes "תערג" mit „schmachtet, lechzt oder schreit"[1]) frei machen und zu der von רש״י erwähnten Auffassung der חכמי המדרש zurückkehren. Diese hat auch grammatisch viel für sich. — Die Wurzel ערג kommt nur noch in יואל א׳. כ׳ vor. Dort heißt es nämlich: גם בהמות שדה תערוג אליך כי יבשו אפיקי מים. — Der Grundbegriff dürfte sein: „wühlen". ערג verw. mit "ערק". So in Hiob 30, 3: בחסר ובכפן גלמוד הערקים ציה וגו׳ „Die den dürren Boden aufwühlen" (vgl. Homberg "הכורם", der ערקים = עקרים annimmt; nach רש״י dort = נסו „sich flüchten", was ebenfalls mit "תערג אליך" in Zusammenhang zu bringen und aufzufassen wäre: wie die Hirschkuh sich schreiend, schmachtend zur Quelle flüchtet, so meine Seele zu Dir"); ferner, Hiob das. 17: לילה עצמי נקר מעלי וערקי לא ישכבון = die in mir Wühlenden = die Nerven, kommen nicht zur Ruhe. — Auch das ערוגת הבשם = Gewürzbeet (Hohel. 5, 13 und 6, 2 ebenso das (יחזקאל י״ז, ז) מערגות מטעה und das על ערגת צמחה (ebend. 10) wäre demnach als besonders gut gepflegtes, gepflügtes — umgewühltes Beet gut zu verstehen[2]).

Die Weisen zeigen uns folgendes Bild:[3])

In den tiefen Waldesgrund dringt der Sonnenbrand, und Wald und Getier lechzt nach Wasser. Da bilden die wilden Tiere, ihrer Wildheit vergessend, einen Kreis um die Hindin, um dieses liebreichste der Tiere, und fordern sie auf: richte du deinen Blick flehend nach oben! Was tut nun die Hindin? Sie wühlt sich

---

[1]) Raschi z. St. und in Joel. 1, 20 übersetzt mit: "תצעק".

[2]) רש״י שם כתב: ומנחם חבר „תערג" עם להיות כערגת הבשם אבן לא יתכנו דבריו עכ״ל אבל לפי הנ״ל נוכל להשוות שני הפירושים יחד.

[3]) אמרו רבותינו האילה הזאת הסידה שבחיות וכשהחיות צמאות למים הם מתכנסות אליה שתתלה עיניה למרום מה הי׳ עושה חופרת גומא ומכנסת קרניה לתוכה וגועה והקב״ה מרחם עליה והתהום מעלה לה מים. זהו לשון רש״י ז״ל.

mit den Hörnern in eine Grube hinein und erhebt ein Geschrei. Der Heilige g. s. E. erbarmt sich nun ihrer, und der tiefe Abgrund läßt ihr Wasser emporsteigen.

Dieses Bild erinnert uns an Bekanntes. Wie war es in den Tagen Abrahams? Da raubten die Knechte Abimelechs den von Abraham gegrabenen Brunnen, „und Abraham wies den Abimelech zurecht wegen des Brunnens, den sie geraubt". (וירא). — In den Tagen Jizchaks waren die Abrahamsbrunnen von den Hirten Abimelechs zugeschüttet worden. Doch entschied das Wahrzeichen, daß das Wasser dem rechtmäßigen Besitzer entgegensteigen sollte, und das Wasser stieg den Herden Abrahams entgegen. (Midrasch). Auch hierin, sprach Gott, sollst du deinen Kindern vorbildlich sein. So geschah es auch. Das Brunnenlied Israels in der Wüste lautete: „Steig empor, Brunnen, stimmet ihm das Lied an!"

Der Prophet Sacharja (13, 1) verkündet: „An demselben Tage wird sich ein Quell öffnen für das Haus Davids und für die Bewohner Jeruscholaims zur Entsündigung und zur Reinigung." Und ferner (14,8—9): „Und an demselben Tage, da strömt lebendiges Wasser aus Jeruscholaim, die Hälfte davon gegen das Ostmeer und die Hälfte davon gegen das Westmeer. Im Sommer und im Winter wird es sein." Und Gott wird König sein über die ganze Erde. An demselben Tage wird Gott sein Einer und sein Name Einer.

So berichtet der Prophet Jecheskel (47, 1) von diesem erschauten Tage des einstigen Erstehens des Volkes Israel und des Gottesheiligtums auf Erden, wie ihn die Hand Gottes erfaßt und in die sich erhellenden Räume der Zukunft hineingeleitet.

„Und er führte mich zurück an den Eingang des Hauses, und siehe! Wasser entquoll unter der Schwelle des Hauses, gegen Osten . . . ."

Sprudelnd Wasser, in dem „alles genest und alles lebt," und es entquillt unter der Schwelle des Hauses des Einen, dessen Name: Einer — so schauten die Propheten das Zukunftsheil Israels.

Auch dafür, daß Männer eines andern Volkes und Glaubens in der Stunde der Gefahr einen Sohn des jüdischen Volkes aufsuchen mit dem Wunsche, daß er seinen Gott, den Gott Israels, anrufe, damit im Heile des einen ibrischen Mannes auch den Andern Heil erwachse — auch dafür haben wir das Beispiel im Propheten

Jona, zu dem der Schiffsherr trat und sprach: Was schläfst du? Auf! rufe zu deinem Gotte, vielleicht achtet der Herr auf uns, daß wir nicht umkommen." (Jon. 1, 6). Was uns in der Schau und in den Erlebnissen dieser vom Geist des Psalmisten durchdrungenen Propheten vorbildlich entgegentritt wird einst zur Wirklichkeit und zum Gemeingut der Menschen werden. — Es kommt die Zeit, in der Kunst und Wissenschaft, die Errungenschaften der Zivilisation sich nicht als ausreichend erweisen die Menschen zu beglücken. Die Gefilde des edlen Menschentums werden trauern, und die Welt wird von der Sehnsucht nach dem Urquell der Wahrheit und Gerechtigkeit erfaßt, und man erinnert sich der gehetzten „Hindin", des verfolgten Israel, und ruft ihm zu: Auf! rufe zu deinem Gotte קום קרא אל אלקיך, und es sprudelt die Quelle hervor „von unterhalb der Schwelle des Hauses", „und das Haus Davids und die Bewohnerin ירושלים vollziehen ihre Entsündigung und Reinigung," und Gott wird König sein über die ganze Erde, Einer und sein Name Einer!" ה' אחד ושמו אחד. Danach schmachten die Söhne Korah's im seelenvollen Liede כן נפשי תערג אליך. —

3) צמאה נפשי So spricht כנסת ישראל בגלות, die Israelsgemeinschaft im Exil. לאל חי Nach dem lebendigen Gott durstet die Seele. Es ist kein unfruchtbares, ascetisches Schmachten nach einem der lebendigen, wirklichen Welt entrückten Gottesidol, nein, die Seele ist mit heißem Sehnen dem Gotte zugewandt, der fort und fort lebt und besteht, wenn auch die Boten seiner Verheißung, die Seher und Propheten, zu Grabe gehen[1]). אבא ואראה Ich, mit meinem Lebensinhalte, komme.

4) היתה לי Anstatt der ersehnten „Wasserquellen", der אפיקי מים für den Seelendurst, wird mir die Träne zur Speise היתה לי דמעתי לחם. Anstatt der freudigen Gewißheit:

„Siehe! Gott ist meine Hülfe! ich vertraue und zage nicht, denn mein Sieg und mein Preis ist Gott, er war meine Hülfe. Und ihr schöpfet Wasser mit Wonne aus den Quellen des Heils[2])"

---

[1]) לאל חי, שהוא חי וקים א״ר פנחס אע״פ שמתו המבטיחים אלו הנביאים אבל האלקים שמבטיחו חי וקים (ילקוט).

[2]) ושאבתם מים בששון זו שמחת בית השואבה שמשם שואבין רוח הקדש (ילקוט).

(Jes. 12, 2—3) die Schmerzensträne Tag und Nacht; denn die Feinde rufen mir höhnend entgegen:[1]) „Wo ist dein Gott?" Ich aber kann nicht auf die Trümmer meiner Größe hinweisen und sprechen: siehe, der Gott meiner Hülfe! wenn ich auch vertraue und nicht zage, weil ja Gott mein Sieg und mein Preis mir zu Hülfe gewesen ויהי לי לישועה. —

5) אלה אזכרה. Ja, wenn die Zeit wiederkehrt, wo ich, von Gott geschützt, von der Menge umgeben, mich und sie (die die Menge bildenden Menschen)[2]) eilends fortbewegte[3]), ihnen voranschritt, wo ich von Begeisterung getragen, über die Beschwerden des Weges dahinhüpfend, von Jubel begleitet und empfangen wurde — da könnte ich auf die höhnische Frage איה אלקיך antworten.

Die Midraschweisen scheinen אדדם von דם = schweigen abgeleitet zu haben. Sie lassen כנסת ישראל sagen:

„Als wir zu den Wallfahrtsfesten hinauf zogen nach Jeruscholaim, von Hütten geschützt, um vor Dir zu erscheinen, o Gott! da kamen wir mit unsern Söhnen in mächtiger Schar, und die Völker vor und um uns schwiegen still — והאומות דוממים לפנינו. — Jetzt aber, da das Haus zerstört ist, sind wir es, die schweigen müssen. Darum heißt es: אדדם עד בית א' ich machte sie schweigen bis ich zum Gotteshause gelangte unter Jubel und Dankliedern". (Jalk. z. St.). — אלה אזכרה Nach diesem Einzuge in die Gottesstätte, nach solcher Gotteshuldigung inmitten der „festfeiernden Menge" sehnt sich die Seele, diesem ist die Erinnerung gewidmet. המון חוגג — von Begeisterung getragen, in ehrfürchtiges Schweigen gehüllt und von Jubel begrüßt — das brachte auch neidische, mißgünstige Völker zum Schweigen und machte ihre Frage "איה אלקיך" verstummen.

6) מה תשתוחחי Nicht alle Spuren sind geschwunden. Auch im גלות hat Israel Mittel zu אדדם, um Feinde verstummen zu machen und die Kraft — אדדם — im Geistesflug sich zum הר המוריה zu erheben. הוחילי . . כי עוד אודנו. — Die große

---

[1]) למה יאמרו בגוים איה אלקיהם ואלקינו בשמים (תהלים קט״ו).

[2]) Wie wir oft bei "עם" den Plural angewendet finden.

[3]) אדדם von דדה; vgl. Jes. 38 אדדה כל שנותי.

Dankesschuld Israels verjährt nicht, „und wenn alle Opfer sistiert werden, das Dankopfer hört nicht auf“[1]).

Gottes Gnadenbeweise sind ohne Ende, und darum sind wir mit unserem Dasein und unserem Hoffen nicht zu Ende חסדי ה׳ כי לא תמנו.

Dieses מה תשתוחחי klingt in unserem Sabbatliede wieder: לא תבושי ולא תכלמי מה תשתוחחי ומה תהמי? בך יחסו עניי עמי ונבנתה עיר על תלה. Es ist dies, nach Art des דודי und סגולתי im Sefirapijut, ein reizendes, wehmütig inniges Zwiegespräch zwischen Gott und seiner den Sabbatgruß anstimmenden trauten Nation. Gott spricht: לא תבושי - מה תשתוחחי, und כנסת ישראל antwortet: בך יחסו עניי עמי ונבנתה.

Nach einer andern Auffassung (Hirsch, Siddur) wäre auch das בך יחסו auf die angesprochene Tochter Zion zu beziehen. Doch scheint uns dies zu gewagt. עוד אודנו ישועות פניו Rührend ist der Trost, den, nach dem Midrasch, das sich selbst anklagende Israel seiner gebeugten Seele gibt: O, wir unterließen es unserem Gott nach Gebühr zu danken, damals, als wir Ihm für so viele Wohltaten zu danken hatten. Wir wollen es nachholen, wir wollen unsere Dankespflicht in Zukunft nicht versäumen. Es kommt die Zeit, wo unser Dank laut wird für ישועות פניו für die Hilfeleistungen, in welchen uns Gottes Antlitz entgegenstrahlt![2])

7) אלקי עלי נפשי תשתוחח Es ist, als ob der Psalmist, nachdem er seiner Seele und der Seele seines Volkes das bange, stürmische Trauern verwiesen, diese Trauer der gebeugten Seele vor Gott entschuldigen will. In dieser Trauer soll nicht ein verzweifeltes Aufgeben meiner selbst und des großen Zukunftgedankens Israels, sondern ein Gedenken Deiner, Gott der Ewigkeit, liegen. על כן אזכרך Wie an dieses Gedenken der glorreichen Zeit im Jordanland sich die Trauer knüpft um den vermißten Himmelsgruß von meines geliebten Landes hohen und niedrigen Bergen herab, so knüpft sich wieder an dieses unaufhörliche Trauern der Seele das ewige Gedenken meiner Seelengüter und das Bewußtsein, daß diese, daß meines Sinai und meiner „Hermonim“ Weihegrüße

[1]) אם כל הקרבנות בטלין קרבן תודה אינה בטלה.

[2]) כי עוד אודנו. לא הודינו לך בראשונה שעשית עמנו אנו מודים לך עוד כי עוד אודנו אימתי? כשיושיענו ישועות פניו (ילקוט).

nicht für immer verloren sind. Die in alle Welt hinausgestreuten Zionskinder gedenken Zions, und dieses Gedenken sammelt sie und stärkt sie zu stets erneutem Hoffen. אלה אזכרה — und darum ואשפכה עלי נפשי und wieder: עלי נפשי תשתוחח und darum על כן אזכרך! Das ist die Wechselwirkung im nationalen Geistesleben, die hier so gut wie im physischen Naturleben das Erstehen verbürgt. —

Die Midraschweisen haben dieser Klage: אלקי עלי נפשי תשתוחח noch die Bedeutung eines Wetteifers beigemessen. Auch Du, mein Gott, hast in Deinem niedergesunkenen Hause auf Moria, die hervorragende, geliebte Stätte Deiner Verherrlichung auf Erden verloren. Allein das berührt Dein unendlich erhabenes Wesen nicht. Die Himmelschöre sind nicht verstummt. Seraphim rufen ihr „Heilig", Ofanim rufen Dir ihr „Gelobt" zu. Du, Ewiger, thronst ja für die Ewigkeit und Dein Thronsitz überdauert die Geschlechter. Ich aber, das von seiner heiligen Stätte ins Galuth hinaus geschleuderte Israel, ich bin gebeugt und tief gekränkt." (Jalkut)[1]).

Einer nähern Erklärung bedarf dieses tief ergreifende Midraschwort nicht.

Von den נהרות בבל südöstlich nach der Grenze Kanaans blickend sendet Israel seine Klageseufzer den heimatlichen Bergen zu.

Dort türmen sie sich empor, Berg auf Berg Wache haltend an der Grenze. Es ist das Gebirgstor, das sich hinter dem auswandernden Israel geschlossen. Wann wird es sich wieder öffnen?

8) תהום אל תהום Flutgewoge — Galuthbrandung. משבריך — die stetigen Gefahren (das מ״ם drückt wie bekannt die Stetigkeit aus.), die Riffe, an welchen Israels Schiff leicht zum Scheitern kommt. גליך — von גלל, die rollende See, von Stürmen aufgewühlt. Berghohes רשעות — Schaumberge lügenhaften Vorwurfs.

R. Simon bar Elasar meint: Jeder Spanne Wasser von oben kommt eine Wassermenge von drei Spannen vom Abgrunde unten entgegen. Hörten wir nun anderseits, daß von unten ein zwei Spannen starker Wasserstrahl heraufdringe, so ist das Eine von der

[1]) אלקי עלי נפשי תשתוחה אני הוא שמשתוחה אני הוא שמתקנא אני הוא שרואה ובועס אתה מה איכפית לך שרפים אומרים קדוש אופנים אומרים לך ברוך אתה ה׳ לעולם תשב כבאך לדור ודור (ילקוט).

Flutung während der gottesdienstlichen Wasserspende und das Andere von — andern diesem Dienste feindlichen Fluten gesagt. R. Elasar sagte nämlich: Wenn man im heiligen Tempel am Feste das Opfer des Wassergusses verrichtete, da rief Abgrundtiefe der Abgrundtiefe zu: laß dein Wasser fließen! So höre ich die Stimme der wetteifernden Genossen, wie es heißt: „Abgrund ruft dem Abgrund zu unter dem Brausen deiner Röhren". . .[1]).

So hört der Meister der Agada den Zuruf der mit einander wetteifernden Naturkräfte, die sich in den Dienst Gottes stellen wollen. Steigt sonst die Flut zwei Spannen hoch, so sind es drei, sobald es עבודה gilt. Ein tiefes, unnennbares Sehnen zieht durch die dunkelsten Reiche der Natur, setzt Fluten in Bewegung und hebt Abgrundtiefen in die Höhe, bis sich das Verwandte trifft und das Getrennte eint. Von Pol zu Pol geht ein Rufen und Antworten. Wie die durch Himmelsfernen getrennten „Genossen" einander rufen und verstehen! Und dazwischen die vielen Millionen Menschenkinder, und unter den Millionen ist Einer, der solchen Ruf vernimmt und in sein Lied aufnimmt: Der Psalmist.

Vom wonnigen Fest des נסוך המים und vom traurigen Galuth על נהרות בבל singt das Lied. Nicht größer ist der Abstand zwischen dem im hohen Norden stehenden von Eis und Schnee umhüllten „Fichtenbaume" und der im Sonnenbrand des tiefen Südens emporragenden Palme und nicht stärker ist die „Sehnsucht," die sie zueinander zieht, als der Kontrast zwischen den Quellen des נסוך המים in Jeruscholaims wonneerfüllten Mauern und dem Weidengezweig „an den Strömen Babylons" und als die wehmutsvolle Sehnsucht, mit der sie לקול צנוריך, im stillen Rauschen einander grüßen.

Die Agada benennt נסוך המים mit תהום אל תהום und נהרות בבל und umwebt damit diese zur Zeit der עבודה und in der Zeit — ohne עבודה rauschenden Quellen mit der ergreifendsten — Lyrick.

---

[1]) ר״ש בן אלעזר אומר אין לך טפח מלמעלה שאין תהום יוצא לקראתו ג׳ טפחים והא תניא טפחיים לא קשיא כאן בעבודה כאן בשאינה עבודה — א״ר אלעזר כשמנסכין את המים בחג תהום אומר להבירו אבע מימיך קול שני רעים אני שומע שנא׳ תהום אל תהום קורא לקול צנוריך (ילקוט)

9) יומם יצוה Am Tage חסד und in der Nacht שיר, sein Lied, wenn es auch die männliche Kraft mit der weiblichen Zartheit der Empfindung vertauscht — שירה, denn alles vollzieht sich ja לקול צנוריך deinen „Leitungen" — deiner Leitung folgend. Aus חסד des Tags und שיר des Nachts webt sich ein Gebet תפלה לאל חיי dem Gotte meines Lebens. יצוה ה׳ חסדו. Er gebietet seinem חסד, daß es sich bei mir einstelle oft plötzlich, unvermittelt als נס נגלה, sein חסד, das den Vorvätern zugesichert und ihnen bekannt war. So auch (דברים כ״ח) יצו ה׳ אתך את הברכה die bestimmte ברכה. Er befiehlt sie neben dich hin, daß sie sich dir, deiner Tatkraft, beigeselle.

Diese offenkundige Liebe, חסד נגלה, lebt in der Galuthnacht in der Erinnerung, sie tönt in die Nacht hinein und benimmt ihr ihre Schrecken. Das חסד, wie es „יומם" gewaltet hat, ist gewichen, das Lied, in dem es ausklingt, ist bei mir geblieben שירה עמי. Wenn wir unsere „תפלה" aufschlagen, so tönt uns aus סדר הקרבנות, aus סדר העבודה und aus שירי דוד dies Lied entgegen.

Die תורה selbst, indem sie unser Leben harmonisch regelt, heißt „שירה". So befahl Mosche seinem Volke ועתה כתבו לכם את השירה הזאת. Die reine עבודה ist von תורה erfüllt, und das Sinnen und ehrliche Forschen in der תורה ist reine עבודה, sie durchdringen sich im שיר und bringen חסד zum Ausdruck.

10) אומרה Dieses angsterfüllte „Warum" למה שכחתני klingt gar merkwürdig an das „Warum" in Ps. 22 an „למה עזבתני". — Vergleichen wir ferner dort V. 2, 3, 4 und hier V. 9, 10, 11 mit einander. Dort neben der Frage: למה עזבתני die Klage אקרא יומם ולא תענה לילה ואין דומיהלי und hier das: יומם יצוה ה׳ חסדו ובלילה שירה עמי, dort ואתה קדוש יושב תהלות ישראל und hier: באמרם אלי כל היום איה אלקיך! — Es ist, als ob die einander entsprechenden Verse der beiden Psalmen wie Frage und Antwort zusammenstimmten. — Dazu kommt, um unsere Aufmerksamkeit auf die Kongruenz dieser Stelle zu lenken, daß Psalm 22 על אילת השחר gesungen worden, was — nach Raschi — einen Hinweis bedeutet auf כנסת ישראל שהיא אילת אהבים הנשקפה כמו שחר (שיר ו׳), auf dieselbe Hindin, die uns hier im Bilde כאיל תערג im Walde schmachtend erscheint. —

Fügen wir noch hinzu: dort in Ps. 22, ist nach dem Worte der Weisen von der Zeit Hamans die Rede, von jener Zeit höchster Gefahr für כנס״י, als אסתר in diesem „למה עזבתני" ihrem Schmerze

Ausdruck gab. Hier ruft der Psalmist und durch ihn die Israel-gemeinschaft לאל סלעי „zu Gott meinem Fels“, der von jeher mein Fels gewesen, an dem sich Brandung und Woge „משבריך וגליך“ gebrochen.

קדר אלך בלחץ אויב der Feind — der prinzipielle Feind drängt, und ich kann nicht aufrecht stehen, denn ich bin in meinem ganzen innern Dasein getrübt.

11) ברצח בעצמותי Zerrissenheit in meinen Gebeinen — das gibt dem Hohne der צוררים Stoff zu der Frage: „איה אלקיך“.

Oben (V. 4) hieß es ohne Namensnennung des Subjekts (אויב oder צורר) einfach באמר אלי.

Im Laufe der Galuthzeiten nimmt die in der Luft liegende Frage, die Juden- oder die Judengottfrage, bestimmte Gestalt an. Zur Zeit des babylonischen Exils, גלות בבל, war die Frage vorwiegend politischer Natur, im גלות יון nahm sie einen prinzipiell religiösen Charakter an, während גלות אדום die persönlich gehässige Seite der Frage als einer — Rassenfrage hervorkehrt. Damit nun die wenigstens dem Scheine nach ausgeprägte Subjektivität der Fragesteller bezeichnet werde heißt es hier nicht באמר sondern באמרם אלי. Bedenken wir, daß die bis zur Sektirerei ausgeartete Spaltung innerhalb der Judenheit stets und besonders im גלות אדום den religiösen und politischen Feinden Israels Angriffspunkte dargeboten hat, so gewinnt das „ברצח בעצמותי“ als Grund zu חרפוני צוררי seine eigentliche Bedeutung.

12) מה תשתוחחי Die Abstufungen תשתוחחי תהמי entsprechen den bald niedergebeugt stummen, bald klagend, anklagend, ja tobend sich äußernden Seelenzuständen, הוחילי der beschwichtigende Zuruf für die zagende Seele, sie möge hinharren zu Gott, wenn auch die Erscheinungen in der Gegenwart der Hoffnung keine Nahrung geben.

So schließt auch der wundervolle Psalm 131, in dem der fragenden Seele wie einem zu entwöhnenden Säugling die Lehre der Entsagung zugeflüstert wird, mit „Harre aus Israel, zu Gott hin!“ „יחל ישראל אל ה׳ מעתה וע״ע“. Ich habe es aufgegeben, das tiefe גלות-Rätsel zu lösen, in die Geheimnisse der Gotteswaltung einzudringen. Das Endergebnis ist wie dort יחל ישראל אל ה׳ so auch hier הוחילי לאלקים!

Kap. 43.

Allgemeines:

Dieser Psalm gehört seinem ganzen Inhalte nach zum vorausgegangenen Psalm 42. dessen Fortsetzung er bildet. Das ist auch äußerlich zu erkennen an der fehlenden Überschrift am Anfange und an dem mit dem Schlußrefrain des Ps. 42 gleichlautenden מה תשתוחחי וגו' am Ende unseres Ps. 43. Wir haben auch bereits in der Besprechung des Ps. 42 (unter „Allgemeines") mitgeteilt, daß nach Raschi das dreimal wiederkehrende מה תשתוחחי den drei Galuthperioden entspreche, und daß die Selbstermutigung in tiefem Leid am Schlusse unseres Psalms dem edomitischen Galuth gelte.

Nach den Midraschweisen ist mit dem גוי לא חסיד, mit dem lieblosen Volk, gegen das der Psalmist Gottes Gerechtigkeit aufruft, אדום gemeint. Es ist ein Volk gemeint, das entgegen seiner Behauptung, Mandatar des Rechts und der Menschenliebe zu sein, wahre Menschenliebe nicht kennt und im Namen der Kultur mordet.

שפטני א' וריבה ריבי „Richte Du mich, o Gott und führe Du meine Rechtssache!"

Menschenrichter fällen ein hartes ungerechtes Urteil über mich, über Israel. Diesen bin ich das fluchbeladene von בבל und יון her — vorbestrafte Volk. Dafür wurde Israel von Rom ausgegeben, damit diesem von Gott streng heimgesuchten Volke gegenüber das grausamste Unrecht, Mord und Raub, als Recht erscheine.

בבל trat als Zertrümmerer auf, und an den Namen Nebukadnezar heftet sich der entsetzliche Titel חולש על גוים (Jes. 14, 12). — Der Herrscher über יון, der wahnsinnige Narr Antiochus, wollte sein Bild auf den Altar des יחיד ומיוחד setzen.

Rom herrschte und tyrannisierte im Namen des Rechts. Rom machte sich zum Wort- und Schwertführer der großen Kultur- und Rechtsidee, es warf sich zum Richter auf in den Streitigkeiten der jüdischen Königsfamilie Hyrkans — Aristobuls, es gab Juda einen König: Herodes.

Von Rom wurde die jüdische Frage aufgerollt und gelöst, und wir wissen es ja, Israel hat dabei den Prozeß verloren.

Das "שפטני„ mit dem unser Psalm beginnt, leitet die Berufung ein, die das von אדום gerichtete und zugrunde gerichtete jüdische Volk bei seinem Gotte einlegt.

Einzelnes.

1) שפטני Wenn die Gesamtheit den Boden des Rechts und der Menschenliebe verlassend zum גוי לא חסיד wird, so findet sich nur zu leicht der einzelne איש מרמה ועולה, der sich als solcher hervortun will.

Der Gesamtheit, dem גוי לא חסיד gegenüber ist „ריבי", der auszutragen, ein geschichtlicher Prozeß. Menschenrecht und Menschenwürde sind im Streite mit den finstern Gewalten des Nationalhasses und der Nationalüberhebung.

Dem einzelnen איש מרמה ועולה gegenüber ist es ein Kampf, Mann gegen Mann, um Leben Ehre und Vermögen, und da ist der Ausdruck תפלטני, laß mich entrinnen, am Platze.

2) כי אתה Dieses למה זנחתנו klingt an das „אלקים זנחתנו" in Ps. 60 so deutlich an. Ps. 60 aber ist, wie dies seine Überschrift merken läßt, gegen אדום gerichtet[1]). Im edomitischen Galuth sind keine Grenzen der Dauer abgesteckt. Für dieses Galuth ist nicht wie einst für גלות בבל das Ende voraus gesagt und nicht wie für גלות מדי und גלות יון das Ziel in prophetisch absehbarer Zeit hinausgerückt. Hier schweigen die Stimmen der Propheten. Treffend bemerken die Weisen zu dem jesajanischen Vortrag: (Jes. 21, 11)[1]) משא דומה אלי קורא משעיר : זה אדום, denn auf diesem ganzen Galuthgebiete herrscht דומה = Schweigen. Der ganze prophetische „Vortrag" mit seinem „אתא בקר וגם לילה" ist ein Dolmetsch dieses Schweigens. —

Darum heißt es zum Unterschiede von למה קודר אלך in Ps. 42, 6 hier: אתהלך בלחץ אויב = ich ziehe umher im Drucke des Feindes. Es ist ein, soweit menschliche Einsicht reicht, planloses Ziehen nach vor- und rückwärts.

3) שלח אורך Dem גוי לא חסיד mit seiner düstern menschengehässigen Anschauung trete Dein Licht, אורך, entgegen, und dem איש מרמה mit seinem Trug biete אמתך, deine wahrhafte Treue das Gegengewicht. So entreißen mich die Geleitsboten des Lichts und der Wahrheit dem trüben Wandel in lichtloser Ungewißheit

---

[1]) Vgl. Raschi das. zu וישב יואב ויך את אדום בגיא המלח.

[1]) So auch nach Raschi z. St. Nach Kimchi jedoch mit „דומה", der Sohn des ישמעאל gemeint.

(קדר אתהלך), sie leiten mich zielbewußten Schrittes und bringen mich nach Deinem heiligen Berge (המה ינחוני יביאוני אל הר קדשך). (Vgl. אה"ע).

4) ואבואה אל מזבח Vom הר קדשך zu משכנותך werde ich gebracht, und von da komme ich selbständig und selbstbewußt "ואבואה" zum מזבח אלקים. Damit wird der Erziehungsweg gezeichnet, den Israel bis zur Höhe seiner Aufgabe zu nehmen hat. Einst erreicht Israel diese Höhe. Der Weg heischt viele edle Opfer, doch Israel sieht den Altar Gottes aufgerichtet und jubelt mit seinem Könige dem Gotte seiner Wonne entgegen.

Das ahnt, das schaut und fühlt der König David und er ruft es aus: ואודך בכנור אלקים אלקי und so will ich Dir mit Harfenklang danken, Gott, mein Gott!

5) מה תשתוחחי Es wird hier "נפשי" angeredet, obwohl nur im vorhergehenden Ps. 42 in צמאה נפשי und אשפכה עלי נפשי usw. das Schmachten der Seele dargestellt wurde. Aus diesem Umstande können wir uns die ohne dies begründete Annahme der Zusammengehörigkeit der beiden Psalmen bestätigen.

Hier wie in Vers 12 des vorigen Ps. heißt es: ישועות פני ואלקי während es das. V. 6 in der sonst ganz gleichlautenden Ansprache ישועות פניו heißt.

Nimmt man auf Grund des Midraschwortes mit רש"י (Ps. 42, 3) an, daß das dreimalige[1]) מה תשתוחחי auf das dreimalige גלות, nämlich auf גלות בבל auf גלות יון und auf גלות אדום Bezug habe, so entspricht der historischen Reihenfolge nach das erste מה תשתוחחי dem גלות בבל, das zweite dem גלות יון und das dritte dem גלות אדום.

In Babylonien nun entbehrten die Exilierten gewiß schmerzlichst die Unmittelbarkeit der nur an der geheiligten Stätte in Jeruscholaim sich offenbarenden Gotteserscheinung, die גלוי שכינה, die mit ישועות פניו bezeichnet wird; der erhabene Gottesgedanke und die Pflege der תורה hingegen erlitten keinen völligen Abbruch. Diese teuren Güter Israels befanden sich in den Händen und Lehrhäusern der unter dem Namen "חרש ומסגר" (s. II. Kön. 24) mit ausgewanderten Meister der Thoraforschung in sicherer Hut. (S. סנהדרין ל"ח und פ"ה).

---

[1]) Es sind nur die drei גליות genannt, die für König David in der Zukunft lagen, währen גלות מצרים der Vergangenheit angehörte.

"אלקי", war den auch im babylonischen Exil von dieser הרש ומסגר genannten Garde der „Tausend" geleiteten thorabeflissenen בני גלות nicht abhanden gekommen, und auch nicht das aus dem Thoraleben das Innere des Volkes und der Familien durchdringende Heil: ישועות פני[1]). —

Was diesen בני גולה unersetzlich fehlte, das war die unmittelbare Verbindung mit der גלוי שכינה, die auf absehbare Zeit, wie vom Propheten voraus verkündet worden, ausgesetzt sein sollte. —

Auf ישועות פניו vertröstet darum der Psalmist seine mit der Seele seines Volkes vereint schmachtende Seele. —

Anders war es im גלות יון, und war und ist es im גלות אדום[2]). Da waren und sind die feindlichen Angriffe hauptsächlich gegen das Geistesleben Israels und die Reinheit seines Gottesbegriffes gerichtet. Da war es der helenische Schönheitskultus und später der Kultus der Inkarnation, der das ganze jüdische Glaubensleben in seinem tiefsten Grunde gefährdete, und es fehlen die starken Bollwerke der Schulen der Tannaim und Amoraim, die dem vom Mikdasch geschwundenen שכינה-Lichte als Abschattung und dem דבר ה' מירושלים zum Asyl dienen möchten.

So viele edle jüdische Märtyrer das אחדות ה' mit ihrem Blute besiegelten, dennoch waren und sind angesichts der über Israels Wesenseigentümlichkeit hinflutenden Zeitströmungen ישועות פני und אלקי gefährdet, und darum der Trost für die zagende Seele: עוד אודנו ישועות פני ואלקי!

---

[1]) Unter den Augen des im Exil lebenden Propheten Jecheskel und unter der von Jeruscholaim nach Babel reichenden Wortmacht Jirmijas stehend widerstanden die בני גולה den Selbstvergötterungsedikten Nebukadnezars, die den an דניאל חנני' מישאל עזרי' geschehenen נסים gegenüber schwanden und einer milden Behandlung Platz machten.

Selbst das in Israel eingerissene Fremdweiberwesen mit seinen traurigen Folgen konnte den Einfluß des הרש ומסגר nicht aufheben. War es ja dieser Einfluß, der der spätern heldenhaften Purifizierung durch Esra den Weg ebnete und die Herzen der Reumütigen öffnete. (S. עזרא ט' י').

[2]) Auch zu Zeit des גלות אדום war Babel das Asil für die Thoraforschung, die dort unter רב ושמואל in den berühmten, hochbedeutenden Schulen von Sure Pumpaditha u. a. zur Blüte gelangte.

Kap. 44.

Allgemeines:

Nicht durch seine eigene Kraft siegt der Mann, und nicht durch seine Heeresmacht erringt sich ein Volk seine Stellung im Staatenleben. Diese große Wahrheit wird an den Kämpfen, Siegen und Niederlagen Israels nachgewiesen. Mehr als irgend ein Volk auf Erden zeigt das Volk Israel in allen bedeutenden Phasen seiner Geschichte und durch sein all die bösen Stürme überdauerndes Dasein, daß Gottes heiliger Wille allein es sei, in dem es Halt und Gewähr gefunden und noch immer findet. — Diese Stürme haben Israel von Mizraim her, in der Wüste und im bewohnten Land umtobt, sie haben seine Heiligtümer zu Boden gerissen und es selbst aus seinem Lande hinausgefegt und in die Welt hinaus gestreut. Am wütendsten tobten diese Stürme in den in die endlos lang sich dehnenden Perioden des גלות אדום hineinfallenden Zeiten. Da waren die Furien der menschlichen Leidenschaften losgelassen, und mit dem Bruderhasse und der Glaubensfanatik loderten die Scheiterhaufen empor, die in den Zeiten jüdischen Martyriums unserem Volke so viele Hunderttausende edler Opfer gekostet.

Von diesem גלות אדום, das der vorige Psalm kurz berührt, singt unser Psalm in traurigen Weisen, ohne jedoch bestimmte Zeiten und Männer mit Namen zu nennen. — Wer in und mit seinem Volke lebt und sich die Geschichte seines Volkes besonders im Mittelalter gegenwärtig hält, wird zu den traurigen Geschichtsdaten, die in unserem Psalm erschaut worden, die richtigen Namen finden. Er wird aber auch den Namen unseres Gottes, ה׳, erkennen, vor dem all die Größen blutiger Verfolgung und Barbarei in Nichts vergehen. Der Psalm hat eine ausgesprochen nationale Tendenz. Es ist bedeutsam, daß der ganze Psalm in allen seinen Versen — bis auf die drei Verse von 5, 7 und 16 — im Plural gehalten ist, während die beiden vorausgegangenen Psalmen 42 und 43 in allen ihren Versen ausnahmslos im Singular reden. Einen Grund hierfür wollen wir bei der Besprechung der Einzelheiten des Psalms zu finden versuchen.

Der erwähnten Tendenz entsprechend möchten wir den Psalm folgendermaßen einteilen:

Vers 1—2: Überschrift und Einleitung.

Vers 3—9: Die von den Vätern überkommene Lehre hat sich in der Geschichte der nachkommenden Geschlechter bewährt: Hülfe ist bei Gott, Sein ist der Sieg und Ihm gebührt das Lob.

Vers 10—17: Auch an Unglück und Verlassenheit hat es in unserer Geschichte nicht gefehlt, und unter dem Hohn der Hasser türmten sich uns die Fragen empor gegen die waltende Vorsehung Gottes.

Vers 18—27: Diese Fragen, für die menschliche Vernunft nie eine Antwort finden kann, konnten unsern Glauben an die ewige Gerechtigkeit und die Hoffnung auf die nie ganz geschwundene Liebe unseres Gottes nicht erschüttern.

Mit einem an diese scheinbar schlafende, mit Gerechtigkeit gepaarte Gottesliebe gerichteten tiefergreifenden Weckruf und einem nochmaligen flehentlichen Ruf nach Gottes rettender und befreiender Gnade schließt der Psalm.

Einzelnes:

1) למנצח לבני קרח משכיל In Ps. 42 lautete die Überschrift: למנצח משכיל לבני קרח. Dort war's der erste Erguß beim traurigen Anblick. Auch dieser zeugt von einem Blick sinnender, sich vertiefender Betrachtung. Doch treten beim ersten unmittelbar empfundenen Weh die Einzelerscheinungen nicht so klar hervor. Der erste Gesamteindruck ist vom betrachtenden משכיל aufgenommen und in einem vom „Meister" משכיל genannten Ton- und Lehrstück wiedergegeben. Der מנצח wappnet sich mit der Ruhe des משכיל, indem er daran geht das Leid der eigenen schmachtenden Seele zu schildern. Doch ist aus dieser Selbstbetrachtung, wenn sich auch in diesem „Selbst" das Innenleben eines ganzen Volkes spiegelt, kein lehrlich abschließendes Ergebnis zu erzielen. — Ein solches Ergebnis, das sich nur aus den in ihrem — kausalen Zusammenhange betrachteten Einzelphasen der Volksgeschichte gestalten kann, gewinnt der Psalmist, nachdem er das Einzelleid der aufeinander folgenden Geschlechter seines Volkes sich zum Bewußtsein gebracht und mit der sich aufgezwungenen Ruhe des Historikers die Reihe der scheinbar auseinander fallenden Begebenheiten mit dem einheitlichen Bande der Betrachtung umschlungen hat.

Da baut sich aus dem Einzel- und Gesamtweh, aus den Lehren der Zeiten und Geschlechter und aus den geeinten Kräften des

Empfindens und Erforschens heraus der „Lehrgesang", das "משכיל" wie es die Überschrift unseres Ps. 44 an ihrem Ende nennt. —

2) אלקים Was Du, o Gott, in den Tagen der Väter, in jenen Tagen der Vorzeit getan, war ein grundlegendes Wirken für die späteste Nachwelt, es war פֹּעַל פָּעַלְתָּ. Das haben wir mit unseren Ohren vernommen, das haben uns unsere Väter erzählt, und so ist es uns unumstößlich wahr.

3) אתה Wir unterscheiden גוי , אם , עַם und לאם, welche Worte alle ein größeres Gemeinwesen bezeichnen. Hier sind גויים und אמים genannt[1]). Volksmassen hast Du vertrieben und sie, die

---

[1]) Vgl. רד"ק, der hier das למד nicht zur Wurzel gehörig rechnet, während er dies in Vers 15 im Worte בלאמים natürlich wohl tut.

Nach S. D. Luzzato, erwähnt von Mecklenburg in seinen הכתב והקבלה zu בראשית כ"ה . כ"ג, unterscheiden sich אום , אומה , לאם so: אום bezeichnet die Stammesgenossen, die durch Geburt, Gewöhnung und Erziehung zusammengehören, ohne einer geordneten einheitlichen Leitung eines Fürsten oder auch nur eines Stammeshäuptlings, nach feststehendem Gesetz zu folgen. Die Mitglieder werden durch die sich forterbende Sitte und die dem Familienoberhaupte von Natur zustehende Autorität wie Kinder im Mutterhause (אם) in patriarchalischer Weise zusammengehalten. אום ist ein natürlicher Verband von Angehörigen desselben Stammes, ohne politische Organisation und dynastische Spitze. Von solchen Stammverbänden ist in 117 V. 1 die Rede, wo mit כל האמים auch, ja ganz besonders die im darauf folgenden Ps. 118 apostrophierten בית אהרן und יראי ה' gemeint sein können:

אומה bezeichnet ebenfalls wie אם einen durch natürliche Familien- und Stammesbeziehungen (unter welchen die Sprache eine Hauptrolle hat) zusammengehaltenen Verband, nur, daß dieser eine bestimmte politische Organisation hat, deren Form in die Spitze einer Regentschaft oder einer Monarchie ausläuft.

Wie das Wort אומה eine Erweiterung des Wortes אם darstellt, so ist der Begriff, den "אומה" ausdrückt, der weitere Ausbau des in אם enthaltenen Begriffes.

"לאם" bezeichnet den Staat, das Königreich in der von der ursprünglich patriarchalischen — mutterhaften Bedeutung losgelösten, vorwiegend national-politischen Form.

Im Talmud wird an mehreren Stellen die Definition gegeben אין לאם אלא מלכות. Ebenso übersetzt Onkelos überall לאם mit מלכיא Königreich. Nach dieser Auffassung erklärt es sich, daß wir wohl אומה mit possess. Suffigierung finden wie: שנים עשר נשיאם לאמתם (1. B. M. 25, 16) und ebenso mit dem stat. constr. in ראש אמות בית אב (4. B. M. 25, 15) niemals aber לאם. Der Begriff לאם schließt in seinem selbständig souveränen

Väter, die Gründer unserer Tradition, an ihre Stelle gepflanzt. Stammeseinheiten (אם) hast Du zerschlagen, zerbrochen und sie, die Neugepflanzten, sich ausbreiten lassen.

4) כי לא Israel trägt seinen Rechtstitel nicht auf der Spitze des Schwertes. Deine Rechte, Gott, führt Israels Schwert, Dein Arm hilft den Kriegern und Dein Wohlgefallen ist's, von dem in erster Linie das Gelingen abhängt. Du hattest Wohlgefallen an den Vätern, darum führten sie das Werk, Dein Werk, zum glücklichen Ende.

5) אתה הוא Jedes einzelne nachlebende Geschlecht hat es anzuerkennen, und jeder König aus Davids Geschlecht hat es zu bezeugen: „Du bist derselbe noch, mein König, Gott!" Befiehl zu allen Zeiten Hülfe für Jakob.

6) בך Ob es gilt die augenblicklichen Bedränger niederzustoßen oder dauernde Widersacher in den Staub zu treten (צרינו קמינו) — alles durch Dich und in Deinem Namen.

7) כי לא Denn jeder einzelne Schütze und jeder einzelne Fechter hat sich zu sagen: Nicht mein Bogen ist's, auf den ich vertrauen darf, und nicht mein Schwert kann mir helfen! Wie die

---

Wesen das Verhältnis des Zugeeignetseins aus. Wenn in Jes. 51, 4 in ולאמי אלי האזינו ein solches Verhältnis obzuwalten scheint, so ist dies erstens nur in Beziehung zu Gott, der dort spricht, gedacht und sind zweitens לאמי (בני) hinzu zu denken, wie dies die Pluralform האזינו zeigt. —

Ein Analogon hierfür dürfte sich in den Worten שד und לשד finden. Vgl. den geistreichen Ausgleich des Widerspruches zwischen במדבר י"א ח und שמות ט"ז ל"א vom רשב"ם, von uns angeführt zu Ps. 32, 4.

Bezüglich "אום" ist noch zu bemerken, daß diese Bezeichnung auch sonst angewendet wird, wo es sich um die Zusammengehörigkeit eines Stammes und einer fest zusammenhaltenden Masse handelt. So in מס' נגעים פ"א מ"ה wiederholt: חולקין בין האום לפסיון או שהלכה לה האום und (Vgl. ערוך) und so in טהרות פ"ט מ"ה wo es heißt: אם הי' נוגע באום in Bezug auf die Berührung des שרץ mit der zusammenhängenden festen Masse der זיתים nach פי' הרע"ב ז"ל: הזיתים המקובצים יחד ומחוברים זהבזה במעטן נקראים אום.

Anderseits ist es klar, daß bei לאם מלאם יאמץ in תולדות bei derselben Mutter nicht an zwei durch Rassenunterschied getrennte Stämme gedacht werden kann, und daß dort die Einheit des "לאם" nicht durch die Eigentümlichkeit der Rassen, sondern durch die politische Organisation des Staates gebildet wird.

Sache des ganzen Volkes auf Gottes Wohlgefallen allein gestellt ist, so leitet sich die Einzelbravour zurück auf den Namen Gottes.

8) כי הושעתנו Uns hast Du geholfen und unsere Hasser hast Du beschämt. Die uns gewordene Hülfe strafte alle noch so strategisch und politisch berechtigten Berechnungen der Feinde Lügen und brachte den Hassern Täuschung und Schande.

9) באלקים So wie wir fortwährend in Gott unsere glanzvolle Erhebung fanden (הללנו), so wollen wir für ewig Deinen Namen dankend preisen. In der accusativischen Verbindung von נודה und שמך (nicht לשמך) liegt der Ausdruck des innigen Anschlusses unseres Geschickes an den Namen Gottes. —

10) אף זנחת Hier beginnt die Aufzählung all der unserem Volke zuteil gewordenen harten Heimsuchungen während der Galuthzeiten. Es ist dies die Kehrseite des im Bisherigen ergänzenden Ehrenschildes der Nation. Schmach und Gottverlassenheit sind bei Israel eingekehrt. Du warfst uns hin זנחת ותכלימנו und Du willst unsere Heerscharen auch jetzt noch nicht hinausführen in die Freiheit ולא תצא.

11) תשיבני So lässest Du uns stetig zurückweichen (תשיבנו) (אחור לשון הוה הוא : רש"י, und unsere Hasser beuten Deine uns zugemessene Ungnade für sich aus, sie plündern uns, jeder soviel er für sich erhaschen kann שסו למו, wie Raschi wieder treffend bemerkt: בזוז נכסינו איש לו. Sind wir ja wie Vogelfreie der Willkür eines Jeden preisgegeben.

12) תתננו Zuerst der Menschenwürde entkleidet, den Schafen gleich geachtet und so — nicht einmal als zusammengehörige Herde unter die Völker hingestreut, כצאן למאכל.

13) תמכור Du sprichst den Unwert deines Volkes aus und so verkaufst Du es. Was Wunder, daß die Käufer kaum einen Spottpreis bieten.

14) תשימנו In sozialer Hinsicht, in unserem Familien- und Gesellschaftsleben sind wir bei den Nachbaren und im Kreise unserer nächsten Umgebung verhöhnt.

15) Als Volk sind wir den Völkern ein Stichblatt des Witzes und verspottenden Gleichnisses. Unter den staatenbildenden Nationen, בלאמים erregt unser Dasein ein Schütteln des Hauptes.

16) כל היום Das fühlt jeder Einzelne im Volke Israel als eine ihm angetane Schmach כלימתי נגדי und er fühlt es unaufhörlich,

und die Schamröte, die mein Angesicht bedeckt, bedeckt mich selbst in meinem innersten Wesen, ובשת פני כסתני. Das Vergehen des Einzelnen wird Gesamtisrael zugeschrieben, und der Schimpf, der Gesamtisrael trifft, verletzt jeden Einzelnen in Israel auf's tiefste.

17) מקול Ob nun der Hohn in lauter Lästerung mir entgegen geschleudert wird, oder ob der Feind und der Rachgierige mich mit ihrem innern Grimme verfolgen.

18) כל זאת Hiermit geht der Psalmist zum Nachsatze zu dem aus V. 10—17 bestehenden Vordersatze über. Die Schrecknisse des גלות trafen uns mit vereinter Wucht, כל זאת; sie trafen uns, unmittelbar unser eigenstes Wesen berührend (durch das accusativische באתנו ausgedrückt), und dennoch vergaßen wir nicht Dein!

19) לא נסוג Ist in V. 18 das pflichtgemäße Festhalten am Bunde mit Gott, dessen Israel nie ganz vergessen, betont, so wird hier die unwandelbare Liebe zu Gott, die edle Gabe des Herzens, hervorgehoben. לא נסוג אחור לבנו „Unser Herz wich nicht zurück", und wohin das Herz zieht, dorthin lenkt sich der Schritt. Dankbares Gedenken (ולא שכחנוך) wahrhafte Bundestreue ולא שקרנו) (בבריתך, nimmer zurückweichender Herzensdrang (לא נסוג אחור לבנו) und der von dem Gottespfade nicht ausbiegende Schritt ותט אשרנו) (מני ארחך — diese Eigenschaften schützten unser Volk vor dem Fall — vor dem Verfall in finstern Zeiten.

20) כי דכיתנו Wir sind wahrlich nicht verlegen, für das Bild: תנים, das Original zu finden und brauchen es nicht mit Kimchi gerade im babylonischen Galuth unter den am Euphrat herrschenden Tyrannen zu suchen. Das alte und mittelalterliche, das politische und das kirchliche Rom hat genug „Ungeheuer" gestellt, auf die des Psalmisten Seherblick gefallen sein kann. Das jüdische Ghetto war und ist — da, wo es noch besteht — der Sonnenseite des Völkerglücks entrückt, und all die tausende Opfer mittelalterlicher Autodafes und neuzeitlicher Pogroms deckt der Todesschatten. Du bist es, o Gott, auf dessen Geheiß diese Ungeheuer dein Volk zerfleischen und Todesschatten uns, die Künder und Verbreiter der göttlichen Leuchte, bedecken. Konnte es da nicht geschehen, daß wir irre wurden an der Allmacht und der Gerechtigkeit unseres Gottes, dessen Volk so elend, und an der Ohnmacht und Nichtigkeit der Götter, deren Bekenner so glücklich sind?

21—22) אם שכחנו — הלא אלקים Doch nein. Nicht nur unseres Gottes, auch des Namens unseres Gottes vergaßen wir nicht. Es geschah nicht[1]), daß wir Gott, den einzigen Gott, im Herzen bekennend, seinen heiligen Namen auch nur zum Scheine vergaßen, und daß wir zu einem uns aufgezwungenen fremden Gotte unsere Hände erhoben, denn das innere Bekenntnis des einzigen Gottes verbot uns ja solches Spiel der Zwei- und „Dreideutigkeit" zwischen Herz, Mund und Hand. Gott kennt alle Verborgenheiten des Herzens und Er erforscht das leiseste, geheimste Gefühl des Einverständnisses, das von der Hand zum Munde und zum Herzen schleicht.

23) כי עליך Ja, nur Deinetwegen, o Gott, werden wir, die Kinder des Märtyrervolkes, täglich erschlagen. Auch nicht der Ruhmesstrahl des Martyriums durchbricht die uns deckenden Todesschatten. Wir sind unsern Mördern nicht gleich Menschen geachtet, die einzig und allein um ihrer Überzeugung willen den Tod erleiden. Wir sind ihnen nichts weiter als Schafe, die dem Messer des Schlächters verfallen. נחשבנו כצאן טבחה — Schlachtvieh, das seiner Bestimmung zugeführt wird! Und über die Menschenschlächterei der entmenschten Metzger ging und geht manche Generation, geht manches aufgeklärte Jahrhundert zur Tagesordnung über. Es sind ja nur Juden — צאן טבחה!

24) עורה Erwache, warum soll es scheinen, als ob Du schliefest, o Herr! Bleibe wach, aller Welt erkennbar, daß Du wachest, verwirf nicht auf immer!

Diesen Weckruf des Psalmisten hatten die Stammesgenossen unserer Sänger, der frommen Nachkommen Korachs, übernommen. Täglich — so wird uns im Talmud erzählt (Sota 48) — wenn die Leviten zum Gesange das Duchan betraten, ließen sie diesen Weckruf ihrer Ahnen laut ertönen. Da wehrte es ihnen Jochanan, der Hohepriester, mit den Worten: Was soll dies große Wecken im Hause des Herrn? Gibt es denn bei dem Allwesenden einen Zustand des Schlafens? Heißt es doch von ihm: Siehe, es schläft und schlummert nicht der Hüter Israels! Nur wenn Zeiten kommen, die das Gottesheiligtum im Staube liegen und das jüdische Volk

---

[1]) Oder doch nur in verschwindend wenigen Ausnahmsfällen, wie bei den „Maranen".

in Jammer und Elend sehen, wenn Israel, das seinen Gott bekennende Israel, in Kummer und Trauer versinkt, und die Völker, auch die „Kulturvölker", um und um über Israels ganzen Jammer — zur Tagesordnung übergehen, wenn sie sich vergnüglich gütlich tun, als herrschten Friede und Recht auf Erden, dann mag dies geknechtete, geächtete und gemordete Israel zu Gott emporrufen sein „Erwache!" und sein „Warum?" [1])

Ob der Hohepriester Jochanan es wohl auch in unsern Tagen den Leviten verwehren würde, im Namen Israels zu Gott empor zu rufen עורה, erwache! und הקיצה, laß wach werden! und אל תזנח לנצח, verwirf doch nicht auf immer und ewig!

25) למה פניך Dein Antlitz lässest Du sich verbergen, denn im Staube liegt die Stätte, an der Du Dich uns offenbartest, und das Haus, von dem aus Deine strahlende Erscheinung die Welt erleuchtete. Weit von dieser Stätte und diesem Hause leben wir, Deine strahlende שכינה entbehrend, in Elend und Bedrängnis, und auch daran willst Du vergessen!

26) כי שחה O, wir fürchten, wenn unser leibliches Dasein ganz und gar niedergedrückt wird, und unsere Widerstandskraft versagt, so daß der Leib „an der Erde haftet", so wird auch die Schwungkraft unserer Seele schwinden und unser Seelenleben „sich zum Staube neigen". Zwischen diesem "שחה" und "דבקה" liegt die Geschichte des zu Boden gedrückten, seiner Menschenrechte beraubten jüdischen Volkes. Noch kämpft der Geist in dem aus tausend Wunden blutenden Körper, noch vernimmt das — müde Volk die Stimmen seiner Propheten, die ihm zurufen, auszuharren, bis Gottes Ruf ergeht: erhebe dich, mein Volk, vom Staube!

Doch wie, wenn diese wunderbare durch Tausende von Jahren sieghafte Seelenkraft des geknebelt zu Boden gedrückten Volkes endlich erlahmen sollte und die diesem Volke verliehenen Geistesschwingen den niederwärts sinkenden Geist nicht mehr in jene Höhen

[1]) אף הוא (יוחנן כה״ג) בטל את המעוררין: גמ. מאי מעוררין אמר רחבה בכל יום ויום שהיו הלוים עומדים על הדוכן ואומרים עורה למה תישן אד׳ אמר להם וכי יש שינה לפני המקום והלא כבר נאמר הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל אלא בזמן שישראל שרויין בצער ואומות העולם בנחת ושלום לכך נאמר עורה למה תישן אד׳! (סוטה מ״ח).

tragen könnten, in welchen die Prophetenstimmen und das „Erhebe dich" des Gottes Jsraels vernehmbar? — — —

27) קומה עזרתה Darum dieser letzte flehentliche Schrei des zu Boden sinkenden Volkes: "קומה„ erhebe Du Dich, Gott unserer Hilfe! Zeige es, daß Du trotz alledem עזרתה לנו uns nicht völlig sinken lassen wollest.

Stehe uns helfend zur Seite, daß wir in Dir ausharrend das schwere Galuthleid ertragen, und erlöse uns, ehe uns die Kraft zu tragen ausgeht, erlöse uns um Deiner Gnade willen ופדנו למען חסדך! Mit diesem Appellruf an die Gottesgnade klingt unser Psalm aus. —

Kap. 45.

Allgemeines:

Ein Minnelied, das, von „Myrrhe und Aloe" duftend, vom Sänger hingehaucht, zur rosenumwundenen Leier "על ששנים„ gesungen wird — so führt sich unser Psalm ein. Und dieser Psalm ist eingefügt den Psalmen Davids, der gebetet hat: „O, daß man meine Psalmworte nicht lesen und auffassen möge wie man die Dichtungen eines Möros (Homer's) liest und auffaßt!" [1])

Nach einem Ausspruche der Weisen hat es allerdings eine Zeit gegeben, in der dem Könige David selbst die Gottessatzungen Gesänge waren, an welchen sich das ästhetische Empfinden ergötzen darf. Allein dieselben Weisen melden auch, daß König David durch eine schwere Ahndung von dieser irrigen Auffassung abgebracht worden sei.

Die betreffende Stelle lautet im Talmud so:

Rawa erklärte: Warum wurde David bestraft? Weil er die Worte der Thora „Gesänge" nannte. Es heißt nämlich (Ps. 119): „Gesänge waren mir Deine Satzungen im Hause meines Aufenthaltes." Da sprach der Allheilige zu ihm: Die Worte der תורה, von denen geschrieben ist „Dein Blick fliegt kaum darüber hin, und es ist fort" (Spr. 23) — diese willst du Gesänge nennen! Wohlan, ich lasse dich an einem Thorawort straucheln, das sogar die Schul=

---

[1]) יהי לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה׳ צורי וגואלי: יהי רצון מלפניך שלא יהו קורין דברי כאשר קורין דברי מירום אלא כנגעים ואהלות (ילקוט תהלים י״ט). Vgl. Kap. 19 „Allgemeines".

kinder wissen müßten. Es heißt (4 B. M. 6): „Den Söhnen des Kehath gab er keine Wagen, denn ihnen lag der heilige Dienst ob, sie sollten auf der Schulter tragen". David aber ließ die Bundeslade mit dem Wagen fahren! (Sota 35)[1]).

Wir glauben nicht zu irren, wenn wir diesem talmudischen Ausspruche eine über die hervorgehobene einzelne Veranlassung hinausgehende allgemein gültige Deutung geben und die Beförderung der Bundeslade durch ein Rindergespann, im Gegensatz zu dem allein zulässigen Tragen auf der Schulter, als typisch und für die Verbreitung und Förderung der Thora durch Israel charakteristisch bezeichnen. —

Wir werden in diesem Glauben bestärkt, wenn wir die von Rawa zitierte Stelle aus den Sprüchen: „Dein Blick fliegt kaum darüber hin, und es ist fort" in ihrem Zusammenhange mit den ihr vorausgehenden und nachfolgenden Schriftworten und im Lichte der diesen Worten gegebenen agadischen Tendenz betrachten. Die angezogene Stelle aus Spr. 23 lautet im Zusammenhange folgendermaßen:

„Wenn du mit einem Herrscher speisest, so überlege wohl, wen du vor dir hast. Du setzest das Messer dir an die Kehle, so du nur deinen Leib befriedigen willst. — Gelüste nicht nach seinen Leckerbissen, es ist betrüglich Brot. Mühe dich nicht um Reichtum und unterlasse es, alles aus deiner eigenen Vernunft herauszuholen. Dein Blick fliegt kaum darüber hin, so ist es nicht mehr da; denn es macht sich Flügel und fliegt wie ein Adler gen Himmel." [2])

[1]) סוטה דף ל״א: דרש רבא מפני מה נענש דוד? מפני שקרא לדברי תורה זמירות שנא׳ (תהלים קי״ט) זמירות הי׳ לי חקיך בבית מגורי — א״ל הקב״ה דברי תורה שכתוב בהן התעיף עיניך בו ואיננו (משלי כ״ג) אתה קורא אותן זמירות, הרני מכשילך בדבר שתינוקות של בית רבן יודעין אותו, שנא׳ (במדבר ז׳) ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו ואיהו אתייה בעגלה!

[2]) כי תשב ללחום את מושל בין תבין את אשר לפניך: ושמת שכין בלעך אם בעל נפש אתה: אל תתאו למטעמותיו והוא לחם כזבים: אל תיגע להעשיר מבינתך חדל: התעיף עיניך בו ואיננו כי עשה יעשה לו כנפים כנשר ועיף השמים: (משלי כ״ג א-ה׳).

Schon Raschi z. St. bemerkt auf Grund der talmudischen Erklärung, daß hier von dem Verhalten des Schülers vor dem Lehrer und der Art Geist und Gehalt der Lehre in sich aufzunehmen die Rede sei. Mit der am Tische des „Herrschers" eingenommenen Kost ist also geistige Kost gemeint[1]).

Ist's nun schon im gewöhnlichen Sinne für den Einzelnen gefährlich sich zum "מושל" zu Tische zu laden, so wächst die Gefahr ungemein sehr, wenn ein ganzes Volk seinen ihm eigentümlichen Geist am fremden Tische speisen lassen, und mit seinem Eigenwesen von einer gerade herrschenden Lehrmeinung und Geschmacksrichtung entlehnen will. Es hieße da wirklich das Messer an die eigene Kehle setzen, wenn der Genießende bei der eingenommenen Lehnskost sein eigen Selbst mit seiner Eigennatur beibehalten wollte: ושמת שכין בלעך אםבעל נפש אתה!

So oft Israel mit seiner תורה und seinen חקים sich zum herrschenden Zeitgeiste, מושל, zu Tische lud, ist es ihm schlecht bekommen. Dies war namentlich der Fall bei den Anhängern der Ästhetik, die, wie Philon, der Alexandriner, aus der תורה und aus Charakteren der תורה ganz andere Gestalten machten. Da lief die תורה Gefahr nach Art der Iliade ein gedichtetes Epos zu werden, dessen Mittelpunkt die „Mosaide" wäre.

Wir müssen selbständige Träger der תורה, wir müssen "בעלי נפש" im besten Sinne des Wortes sein.

Niemals darf die תורה die Kärrnerin für eine andere Kunst und Wissenschaft werden, und sie verschmäht es wieder ihre Wahrheiten von den Vertretern anderer ihr fremder Prinzipien befördern — auf einer Art künstlichem Karren fahren zu lassen.

Der Blumenstaub des bunten Schmetterlings verfliegt. Von diesem "לחם" des "מושל" wie von diesem "עושר", dem du nachjagst, gilt התעיף עיניך בו ואיננו תיגע להעשיר.

Bemerkenswert ist die gleichsam verstümmelte Schreibweise der Worte התעוף und ועיף (anstatt התעיף und יעוף).

Du vermeinst dir den selbständigen Forscherblick zu bewahren und diesen Blick über das vom Tische des מושל Geholte, מבינתך Erklügelte hinfliegen zu lassen = תעיף. In der Tat aber hast

[1]) Vgl. Erama im ס' יד אבשלום zum folgenden אל תלחם את לחם רע עין.

du diese Selbständigkeit eingebüßt, und dein Blick folgt nicht deinem Willen, sondern haftet, gefesselt, geblendet von dieser und jener Erscheinung, an dem Gegenstande, fliegt über denselben hin = תָּעוּף.

Vor solcher der Fremdart und deiner Vernünftelei entstammten Mischung warnt des weisen Königs Spruch. — Alles fliegt auf, es ahmt den Flug des Adlers nach; doch ist's nicht der erhabene Adlerflug unserer תורה, es ist nicht יָעוּף, sondern עָיֵף der Flug des Flügellahmen, Ermüdeten. — כִּי עָשֹׂה יַעֲשֶׂה לּוֹ כְנָפַיִם כְּנֶשֶׁר וְעָיֵף הַשָּׁמָיִם — Er will sich Flügel machen und tut mit den Flügeln wie ein Adler und will, matt wie er ist, bis zum Himmel hinauf. —

Liegt nicht in dem Verstecke dieses קְרִי וּכְתִיב die schärfste Ironie verborgen?

Von der תורה ist herrschende Fremdart und dienende Klügelei fern zu halten. So wollte und will es Gott, der נותן התורה. Die תורה soll sich nicht mit dem מוֹשֵׁל einlassen und soll sich nicht von einer trügerische Nahrung bietenden Wissenschaft (לחם כזבים) und einer reich ausgestatteten Kunst und Fantasie — in die Lüfte tragen lassen.

„בַּכָּתֵף יִשָּׂאוּ" Das ארון muß von den Trägern auf die eigenen Schultern genommen und getragen werden[1]). So trägt das ארון seine Träger. ארון נושא את נושאיו. — David hatte das ארון aus dem Hause Abinadabs auf einen Wagen, עֲגָלָה, laden lassen,

[1]) Zu אַל תִּיגַע לְהַעֲשִׁיר bemerkt Raschi: לַעֲשׂוֹת גִּירְסָתְךָ חֲבִילוֹת גִּירְסוֹת חֲבִילוֹת. כִּי סוֹף שֶׁתִּשְׁכָּחֶנָּה. — Wenn wir die Sucht nach הַבִּילוֹת חֲבִילוֹת in Zusammenhang bringen mit jenem modernen Haschen und Jagen nach den in den Bibliotheken vergrabenen Skripturen, durch deren Hilfe immer neue „Lesarten" in unsere תּוֹשְׁבַּ"עְפּ oder gar in unser heiliges Schrifttum תּוֹרָה שֶׁבִּכְתָב hineingetragen und hineinkorrigiert werden, dann stimmt die Bemerkung Raschi's mit unserer entwickelten Auffassung überein. Jenachdem in einer Zeit ägyptisch, griechisch oder assyrisch herrscht — מוֹשֵׁל ist, darnach sollen sich wohl die גִּירְסוֹת gestalten und zu חֲבִילוֹת anhäufen!

Solche Bereicherung macht unsere Litteratur nicht reich, solches Brot kann uns nicht nähren, es ist לֶחֶם כְּזָבִים und wenn es auch vom Tische des מוֹשֵׁל kommt. Wir wissen es wohl, daß רש"י nicht an diese Art גִּירְסוֹת gedacht hat. Wir meinen nur, Raschi könnte auch an diese gedacht haben.

und da die Rinder sich losgerissen und darum Ussa nach der Lade die Hand ausgestreckt hatte, ward er von Gott auf der Stelle getötet. —

Diese sträfliche Beförderung des ארון und seines Inhalts mittelst Wagen und Rinder mit ihrer traurigen Folge setzt nun Rawa in agadisch sinnreicher Weise dem begeisterten Ausrufe Davids: זמירות הי׳ לי הוקיך entgegen. Er deutet hiermit die Lehre an:

Wir sollen zur Förderung unserer תורה keinen Kunstkarren, kein mythologisches Dichterpferd und keine Rinder benützen, sondern die Förderung der תורה sei uns ein heiliger Dienst und בכתף ישאו, die תורה muß auf der Schulter getragen werden. — זמירות in künstlerischem Sinne, so daß die Phantasie und die Metrik Selbstzweck sind, haben wir im heiligen Schrifttum nicht, und dazu dürfen uns die חוקים nicht werden.

„In den Nußgarten stieg ich hinab, zu schauen das grünende Tal, zu schauen, ob der Weinstock sprießt, ob die Granaten blühen."

„Ich weiß nicht — meine Seele macht mich selbst zum Prachtwagen meines edlen Volkes. נפשי שמתני מרכבות עמי נדיב". (Hohel. 6).

Bei all der Schönheit der Natur und der poetischen Stimmung, zu der sie anregt, bin und bleibe ich selbst mit meinem ganzen Wesen, Wollen und Können der Träger meines Volkstums[1]).

---

[1]) Der oben angeführten Stelle aus Sota 35 gegenüber gibt ein Wort des Rabbenu Samson aus Kinon ר״ש sehr zu denken. Es findet sich zu der Mischna פ״ד מ״א דפרה anknüpfend an eine Tossefta folgenden Inhalts: שאלו תלמידיו של ר״י בן זכאי פרה במאי נעשית אמר להם בבגדי זהב אמרו לו לימדתנו רבינו בבגדי לבן א״ל יפה אמרתם מעשה שעשו ידי וראו עיני שכחתי ששמעו אזני על אחת כ״וכ וכו׳ שהי׳ ר׳ יהושע אומר כל הלומד ולא עמל כאיש הזורע ולא קוצר הלומד תורה ושוכח דומה לאשה שיולדת וקוברת רבי עקיבא אומר „זמר בתדירא זמר" ופי׳ הר״ש: זמר בתדירא זמר דרך בעלי זמירות שהוזרין על זמירותיהן שלא ישתכחו מהם כך יש לאדם להזור על משנתו ונקט „זמר" מלשון זמירות הי׳ לי הוקיך" (תהלי׳ קיט) (ופלא הוא שהרי על דבר זה נענש דוד המלך כדאיתא בסוטה דף ל״ה והר״ש מזכירו כאן לשבח?)

In diesem Lichte betrachtet ergänzen sich die auf das "זמירות הי' לי" folgenden Verse so wunderbar, daß wir sie hierhersetzen, ohne fürchten zu müssen, daß wir dadurch von unserem zu behandelnden Ps. 45 zu weit abschweifen möchten.

Die Verse lauten:

זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי: זכרתי בלילה שמך ה׳ ואשמרה תורתך: זאת-היתה לי כי פקודיך נצרתי: חלקי ה׳ אמרתי לשמר דבריך: חליתי פניך בכל לב חנני כאמרתך: חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עֵדתיך:

„Deine Gesetze sind mein Gesang im Hause meines Aufenthalts. Ich gedenke in der Nacht Deines Namens, Gott, und bewahre Deine Lehre. Das stand mir bei, daß ich halte Deine Verordnungen."

„Mein Teil ist's, o Gott! so spreche ich, daß ich Dein Wort befolge. Ich suche Dein Angesicht vom ganzen Herzen, sei mir gnädig nach Deinem Worte. Ich überdenke meine Wege und lenke meinen Fuß zu Deinen Zeugnissen hin." (Ps. 119, 54—59).

Im Zusammenhange wollen diese Verse wohl sagen: Wenn mir auch Deine Satzungen im Lichte der Poesie erscheinen (זמירות הי'), so hat diese poetische Auffassung, die eine Zeit lang — in der Jugendzeit — mein Denken beeinflußte und mir den Himmel verschönte, das Wesen, die praktische Erfüllung der Gesetze nicht verdrängt. Durch nächtliches Denken und Gedenken (זכרתי בלילה) zum Ernst des תורה-Inhalts geführt, wurde mir die Wahrung der Gottesvorschriften heilige Pflicht (זאת היתה לי). — Ich fühlte mich ganz individuell [verpflichtet dein Wort zu wahren (חלקי ה' אמרתי) und gewann hierdurch das Recht mich speziell mit meinen persönlichen, menschlichen Anliegen an meinen persönlichen Gott zu

---

Doch liegt, wie es scheint, in „בתדירא זמר" des ר"ע für den ר"ש die Lösung. — Ein anderes ist das Lied nach zeitweiser Stimmung, jenachdem die Muse der Dichtkunst dem „Dichter" freundlich ist, und ein anderes ist's, wenn das ganze Lernen und Leben Harmonieen singt, unausgesetzt und beständig. Das „Zeitweise", Vorübergehende hat רבא in סוטה ל"ה aus dem Zusammenhange זמירות — בבית מגורי herausgelesen. So soll es nicht sein, denn da heißt es התעיף עיניך בו ואיננו. Davon hat ja aber auch דוד gesagt: „היו לי". — Später ist's eine ununterbrochen fortlaufende Harmonie geworden = „תדירא", die den ganzen Menschen zum Träger hat, und das ist löblich. Verwirklicht es ja das „עזי וזמרת יה". —

wenden (הליתי פניך) — dies führte, lenkte alle meine Schritte zu deinen Zeugnissen hin (אשיבה רגלי אל עדתיך).

Die "זמירות„ verschönen den Himmel, das "פקודיך נצרתי„ festigt die Erde. זמירות — sonniges Strahlenkleid; זכרתי בלילה — das Gedenken in dunkler Nacht. Von der Allgemeinheit der זמירות ein Ton in meine Brust חלקי. Dieser Ton dringt hinauf zu meinem Gott הליתי und so חשבתי דרכי ואשיבה, so schließt sich der Kreis dessen Mittelpunkt ה׳, von dem die עדות ausstrahlen bis an die Peripherie des Kreises. Indem der Mensch zu den Zeugnissen Gottes seinen Fuß hinlenkt, denkend, die Wege überdenkend hinlenkt, wird er selbst ein Zeuge Gottes.

Nach dieser, wie ich glaube, keineswegs überflüssigen Betrachtung der ästhetischen Seite unseres heiligen Schrifttums im allgemeinen und der Psalmen, namentlich unseres Ps. 45 insbesondere gehen wir zu den Einzelheiten dieses unseres Psalms über, der sich „eine Unterweisung“ und „ein Liebesgesang“ nennt.

Einzelnes:

1) למנצח על ששנים Daß es ein Hochzeitslied sein solle — ob für David, ob für Salomo oder gar für Achab gedichtet — glauben wir nicht. Solche mehr weniger sinnliche Dichtungen widerstreben uns. Sie gehören nicht in den Rahmen der קדושה. Sagen ja unsere Weisen auch vom Lied der Lieder, שיר השירים, daß es קדש קדשים, Allerheiligstes sei. —

Nach Raschi will unser Psalmlied der תורה und ihrem Trauten, dem תלמיד חכם, huldigen. Nach תרגום ירושלמי gilt die Widmung dem מלך משיח und dies von den בני קרח, den Nachkommen dessen, der sich gegen משה und תורת משה aufgelehnt.

Nach beiden idealen Auffassungen können wir den Charakter des Psalms ebenso mit Lehrgedicht oder vielmehr נבואה als mit Minnegesang bezeichnen.

Nach der Agada sind "ששנים„ ein Bild für die צדיקים. Sie saugen den Strahl der Sonne auf und geben ihn, der Rose gleich, in einem das Auge ergötzenden Farbenschmelz wieder. In der die Verkörperung des Sonnenlichts darstellenden Skala, wie sie die weisen Agadisten aufgestellt haben, bilden "ששנים„ die Vorstufe zu "מנורת בית המקדש„. Diese Stelle auf der Vorstufe des heiligen

Lichtträgers vor der Gotteslade nimmt keiner würdiger ein als die gottbegnadeten Frommen, die צדיקים[1]).

Mit der Auffassung des תרגום, nach welcher unser Psalm die messianische Zeit der גאולה besingt, stimmt es nun schön zusammen, daß dieser Psalm von "ששנים", mit unserem Volke den bedeutsamen Schritt mitmacht und es mit seinem משכיל שיר ידידות begleitet.

2) רחש לבי Gedanke — Empfindung — Tat und Wort. Das dichterische Wort ist nicht Selbstzweck sondern — niederschreibender Griffel.

3) יפיפית Schönheit und Anmut in ihrer Vereinigung. Obwohl das Hauptgewicht auf innere Wahrheit zu legen ist, "אל תבט אל מראהו . כי אדם יראה לעינים וא׳ יראה ללבב" dennoch lenkt Gott die Wahl auf den Mann, der Schönheit und Anmut vereinigt. So bei שאול, und so bei דוד.

Auf den צדיק und תלמיד חכם übertragen (ששנים): lautet der Satz: יפיפית — הוצק Deine Schönheit gewinnt ihren Wert durch הוצק חן, nämlich durch למוד תורה.

4) חגור חרבך Nach רש״י ist die Rüstung für den Kampf um die תורה gemeint (זו מלחמתה של תורה).

הודך והדרך — Die Würde an sich, ohne Rücksicht darauf, wie sie auf andere wirkt ist הוד rad. הדה = hochheben. Die Majestät wie sie sich äußert und nach außen wirkt ist הדר. Daher kommt הדה als trans. verb. nur Gott gegenüber vor, wie in הודו לה׳ und in יודוך עמים und bei יהודה lautverwandtschaftlich an seinen Namen anknüpfend: יהודה אתה יודוך אחיך, während הדר direkt transitiv gebraucht wird wie in והדרת פני זקן.

5) והדרך Hier geht צלח dem רכב voraus. צלח bedeutet etwas durchgreifend bewältigen. So ותצלח עליך רוח ה׳ (I. Sam. 16, 6) und so צלחו את הירדן לפני המלך (II. Sam. 19). Ferner bedeutet צלח etwas durchsetzen, einen Gegenstand umfassen, in die Hand bekommen = מצליח; davon צלחת = die Tasche und צלוחית = die Flasche, die dazu dienen, einen Inhalt zusammen zu halten und sicher zu bewahren. רכב aber bedeutet (über Roß oder Wolke) siegend dahinfahren.

[1]) שבע כתות של צדיקים וכו׳ ופניהם דומין לחמה , ללבנה , לרקיע , לברקים , לכוכבים , לשושנים ולמנורת בית המקדש : (ילקוט אמור).

Also: durchgreifen, fortschreiten, bewältigen, צלח und ankämpfen, den Kampfwagen besteigen und lenken, רכב — das ist bei דבר אמת und צדק — ענוה der Fall.

Wer für das Recht eintritt, für das in צדק — ענוה in eins verbundene, verkörperte Billigkeitsgefühl, das von Bescheidenheit unzertrennlich, wer dem דבר אמת dienen will, der muß zuerst Sieger (über Eigendünkel und herrschendes Vorurteil) und dann Kämpfer sein.

צדק — ענוה ist ein Begriff[1]).

Auf diese Weise erklärt sich das Psalmwort:

עד צדק ישוב משפט ואחריו כל ישרי לב (Ps. 94,15). Das Einzelurteil ist ein Zurückführen auf צדק. Im Verlaufe des משפט kann neues צדק nicht gewonnen werden. Dieses muß vorhanden sein, und das משפט muß darauf zurückgreifen. Mit solchem Rechte und Rechtsspruche wird sich jeder befreunden, dessen Herz, dem rechtlichen Billigkeitsgefühl geöffnet, für Wahrheit und Geradheit schlägt. — ותורך נוראות ימינך Deine Rechte hat starke Verbündete: הודך vor הדרך und צלח vor רכב. Solche Kampfesart ist sieghaft und sie zeigt dir נוראות. —

6) חציך שנונים Ganze Völker fallen, von הודך mehr noch als von deinen Pfeilen bezwungen, dir huldigend zu Füßen. Dieses "עמים תחתיך יפלו" zwischen den scharfen Pfeilen und dem feindlich gesinnten Herzen, das sie treffen, ist hier bedeutsam in Parenthese gestellt. Das Bewußtsein, dir, deiner mit הוד und הדר geschmückten Persönlichkeit, moralisch untertan — תחתיך zu sein, das ist's, was dir die Völker bezwingt, während die scharfen Pfeile fliegen und die Königsfeinde treffen. —

Setzen wir dem Beispiele des Agadisten folgend, für die poetischen Bezeichnungen reelle — oder sagen wir lieber ideelle — Werte ein und denken wir an das Volk Israel, das wie ein gewappneter Mann zur Verteidigung seiner חכמת התורה sich gegen prinzipielle „Königsfeinde" von innen und außen zur Wehr setzt, so gilt auch hier die taktische Regel: Diese Feinde treffen die dem Köcher der תורה entnommenen scharfen Pfeile, wenn gleichzeitig dein ganzes Wesen, die dir verliehene, von dir sorgfältig gewahrte Würde als von Gott erwähltes Volk die Völker bezwingt.

---

[1]) Aus פאה פ״א : הכל לפי ענוה שבה ist ersichtlich, daß ענוה Grundlage zu צדקה.

7) כסאך אלקים „Dein Thron" — bezieht sich entweder auf den Gottesgesalbten מלך המשיח und ist zu übersetzen mit: Dein Thron ist Gottes . . . oder der Sänger unterbricht seine Hymne auf משיח durch diese Apostrophierung der göttlichen Gerechtigkeit. מישור von ישר das stabilisiert Örtliche (die Ebene), auf das Recht angewendet: das rechtlich Geebnete.

8) אהבת צדק In ותשנא רשע liegt, dem אהבת צדק gegenüber gestellt, die Subjektivität des Hassenden ausgeprägt. Es ist ein nicht bloß in der Neigung und Abneigung sondern in der prinzipiellen Entschließung, in einer höhern Naturnotwendigkeit liegendes Kausalverhältnis. Dieser strengen Folgerichtigkeit im Empfinden, Denken und Tun entspricht: על כן משחך אלקים אלקיך Darum hat dich Gott, dein Gott gesalbt. Dieses „על כן" bezeichnet einen Fortschritt im Vergleiche mit dem „על כן ברכך אלקים לעולם" in V. 3. Dort konnte der Segen als eine der reichen Naturgabe gewordene Bescherung, hier muß er als Lohn der Selbstarbeit aufgefaßt werden. Durch מחברך wird das jede Zufälligkeit ausschließende Verdienstliche des Empfängers noch besonders hervorgehoben. —

9) מר ואהלות malt, an שמן ששון anknüpfend die Ausschmückung des מלך המשיח weiter aus. Angesichts der sprachlichen Schwierigkeit, die das „מני" als Präposition bietet, hat auch die Übersetzung (Sachs) mit „Saitenspiel" einige Berechtigung. Aus den elfenbeinernen Hallen erfreuen dich zum Saitenspiel gesungene Lieder.

10) בנות מלכים Königstöchter werden zu Zeuginnen der königlichen Wonne gemacht. Es ist wohl nicht zu übersetzen mit: Königstöchter sind unter deinen Kostbarkeiten, sondern mit: Königstöchter weisen (neidisch) hin auf deine Kostbarkeiten, wie die Gemahlin zu deiner Rechten steht[1]).

Im Munde der (fremden) Königstöchter ist die sonst unedle Bezeichnung der Gemahlin mit שגל gerechtfertigt, wie es ja auch im Buche Nehemja (2, 6) von jener heidnischen Gattin heißt: והשגל יושבת אצלו. (Vgl. נשקו בר in Ps. II.)

---

[1]) Vgl. רש"י, der ביקרותיך von בקור = besuchen — untersuchen herleitet. Das Dagesch im ק spricht dafür. Anderseits jedoch spricht das יוד נח נסתר für den Namen יקר = Kostbarkeit. Sollte die etwas seltsame Doppelform des Wortes vielleicht gerade zu dem Zwecke gewählt sein, daß wir die beiden Bedeutungen in das eine Wort hineinlegen?

Wenn wir mit dem תרגום der Stelle eine Anwendung auf כנכת ישראל geben, so enthält sie einen Hinweis auf מתן תורה und besagt wie die Völkerschaften den Berg סיני umstehen oder das große Ereignis von weitem anstaunen. Ihnen freilich mag die תורה in ihrer Beziehung zu ישראל und מלך משיח als eine Art „שגל“ erschienen sein. Ihnen war und ist nur die sinnliche Seite der תורה erfaßbar; die hohen Ideale derselben begreifen sie nicht.

11) שמעי בת Nach dem einfachen Wortsinne ist die Gemahlin des Königs angesprochen. Welche Gemahlin dies gewesen, ist eben so wenig fest zu stellen als man den König, den dieses „Hochzeitslied“ feiert, mit Namen nennen kann. Es ist ja bereits von einem Erklärer bemerkt, daß es im Eingange dieses Psalms nicht heiße אומר אני מעשי למלך (mit Pathach) sondern למלך (mit Schwa) und daß damit der Phantasie die Freiheit bleibt, den Namen eines Königs hier einzusetzen. Ebenso ist aus dem Einleitungsworte des Sängers „רחש לבי דבר טוב“ zu entnehmen, daß der tiefere, im Herzen sich bergende Sinn weit mehr und Wichtigeres enthält, als die Zunge, „der flüchtige Griffel“, zu Tage fördert. Dies hat es den Agadisten ermöglicht, die in diesem Psalm vorkommenden, die Vermählung eines königlichen Brautpaares feiernden Bilder und Worte in allegorischer Weise auszuweiten und auf die Beziehungen Gesamtisraels כנכת ישראל zu Gott, zur תורהund zum מלך המשיח anzuwenden[1]).

Dem einfachen Wortsinne nach richtet sich der Aufruf „שמעי בת“ an die dem König zur Seite stehende Auserwählte, die die fremden Königstöchter mit babylonischer Sinnlichkeit „שגל“ nannten, die aber nun vom Sänger auf die Hoheit ihrer Würde und die mancherlei Entsagung, die diese erheischt, aufmerksam gemacht wird. Dabei bleibt es dahingestellt, ob mit „שכחי עמך“ ein fremdes Volk oder ein Stamm oder ein Stammhaus innerhalb des jüdischen Volkes gemeint ist.

Im Midrasch jedoch und so im Targum und in dessen Sinne in פירוש רש״י wird wieder שמעי בת auf die כנכת ישראל bezogen. Ja sogar für unsern Vater Abraham und sein Auftreten einer

---

[1]) Sind wir ja in שיר השירים nach dem Ausspruche der Weisen auf eine solche allegorische Deutung angewiesen, um die Bezeichnung „קדש קדשים“ für dies Hohelied gerechtfertigt zu finden.

Heidenwelt gegenüber wird dieses mit שמעי בת gegebene Bild in Anspruch genommen.

Es darf uns dies nicht wundern. Der Agadist denkt sich eben die Anrede, die an eine fremdländische Tochter zu halten wäre, die sich ihrem sie zur Gattin wählenden erhabenen König und Herrn zu eigen geben soll. Dieser Gedanke führt ihn zu dem ähnlichen Verhältnisse der כנסת ישראל und des Vaters Abraham zu Gott und seiner Lehre[1]) und er erwartet von uns, daß wir den zwischen den beiden Vergleichspunkten liegenden Weg mit ihm zusammen im Geiste zurücklegen.

12) ויתאו המלך Mit allem, was wahrhaft schön an dir ist hast du um die Gunst des Königs zu werben, denn er ist dein Herr, und so beuge dich vor ihm! Nach natürlichem geoffenbartem Gesetz ist er dein Herr!

13) ובת צר Zu dieser "מנחה" und diesm "יחלו" haben wir in Beziehung zu setzen Jes. 66, 20 und Secharja 8, 22. Da können wir es deutlich erfahren, worin die Huldigung der Völker und Reiche und besonders der Rivalin Jeruscholaims, der Stadt צר, zu bestehen habe. Die Völker sollen Israels so lange im Galuth zerstreute Söhne, „sie sollen eure Brüder aus aller Völker Mitte als Huldigungsgabe bringen . . . nach meinem heiligen Berge in Jeruscholaim!" (Jes. 66).

Nach der Anrede שמעי בת an die בת ציון, die all das, was ihr im Laufe der Jahre heimisch und traut geworden, vergessen und sich ihrem rechtmäßigen Herrn zuwenden möge, folgt die Verpflichtung für die בת צר, der in ihre wahre Heimat zurückkehrenden Zionstochter den freundlichen Völkergruß mit zu geben an den heiligen Berg in Jeruscholaim. בת צר grüßt die (ציון) בת auf ihrem heimischen Boden im Hause ihres Herrn, des ewigen Gottes!

14) כל כבודה Das Mikdasch ist für die (ציון) בת das wirkliche פנימה, das Innerste, wonach ihr Innerstes sich sehnt.

---

[1]) Ebenso heißt es im Rabba zu V. B. M. 4, 39 אמר ר' אושעיא אמר הקב"ה : תנו לה מפרי ידיה, אתה העדות עלי ואין עוד ואף אני מעיד עליך וכו'. Auch hier wird ohne Weiteres der dem „Biederweibe" gewordene rühmliche Zuruf auf unsern Lehrer Mosche übertragen. Bei dieser Übertragung des Inhalts macht der Unterschied in der Form (hier masc. dort fem.) nichts aus.

Auch hier bemerken wir einen Übergang von der angeredeten (נכח) zur besprochenen (נסתר) Person. Es ist, als ob dies "כל כבודה" der בת צר und den עשירי עם wie ein Zitat in den Mund gelegt würde im Gegensatz zu dem "שגל נצבה בימינך" das wir aus dem Munde der "בנות מלכים" kommend vermuteten. —

15) לרקמות Das "תובל" und ebenso das "מובאות" im Verse ist passiv ausgedrückt.

16) "תובלנה" Auch dieser Vers setzt ein mit dem passiven תובלנה, um zu dem aktiven תבאינה überzugehen. Es soll wohl damit angedeutet werden, daß die Annäherung der Nation an Gott, den Gott Israels[1]), sich stufenweise bis zur selbsttätigen, selbstbewußten Handlung vollzieht. Auch darin ist ein Anklingen unserer Stelle an Secharja 8, 20--23 bis zur Klarheit zu erkennen.

17) תחת אבותיך Die Kinder werden etwas sein; sie werden würdig sein, und zwar der Urväter würdig sein, und so wirst Du sie zu Fürsten einsetzen im ganzen Lande.

18) אזכירה Deines Namens will ich gedenken in allen Geschlechtern. Darum werden Völker Dich preisen für ewig und immer! —

Ein solches Ewigkeitssiegel, wie es unser Psalm an seiner Schlußzeile trägt, kommt nur einer Urkunde zu, die den ewigen Gott bekundet. In diesem Psalm ist Gott angesprochen, und geschildert ist Israel und sein Wirken und sein משיח.

הש״ית ist der erhabene Anonymus in der Natur, in der Geschichte und auch — in diesem Psalm! Die Werke alle (מעשי), wie sie aus dem Zusammenwirken Israels mit der תורה bis zum גואל צדק hervorgehen, sie alle feiern ה׳, gehören ה׳ an und werden unter Bildern dargestellt, die dem sonnigen Teile des Menschenlebens entnommen und geeignet sind, uns Herz und Geist zu erheben und zu ergötzen.

Kap. 46.

Allgemeines:

Über die Tendenz dieses Psalms gibt es drei verschiedene Ansichten der alten מפרשים.

Nach den Einen enthält der Psalm Anklänge an die wunder=

---

[1]) לרקמות תובל למלך בלפי הקב״ה אמרו המשורר (רש״י).

bare Errettung der Söhne Korah's von dem über Korah selbst verhängten plötzlichen Untergang.

Andere finden in diesem Psalm Anspielungen auf jene in den Tagen des Königs Usia erfolgte Erderschütterung, deren in Amos 1 und Secharja 14 mit den Worten "לפני הרעש" und "כימי הרעש" Erwähnung geschieht. Es wäre damit das große Ereignis gemeint, das in Jes. 6 mit den Worten: וינעו אמות הספים angedeutet und in Chron. II 26, 17 hinsichtlich des Grundes und der Folge näher bezeichnet ist[1]).

Wieder andere erblicken in diesem Psalm einen Hinweis auf das Wunder, das später zur Zeit des Königs Chiskia eintreten sollte, nämlich auf das נס, das Gott an der Armee des Sanherib bewies, die bei נוב in einer Nacht (185 000 Mann) dahinstarb[2]).

Für alle diese Momente bietet nun der Psalm Anhaltspunkte. Der Psalm ist entschieden nationalen Inhalts und setzt die Schilderung der messianischen Zeit, עת המשיח, von deren endlichen siegreichen Erfüllung in Ps. 45 die Rede war, fort. Man könnte sagen: Die Psalme 46, 47 und 48 bilden eine Trilogie, die die Vorgänge zeichnet, die das Auftreten des מלך המשיח, (dem in Ps. 45 gehuldigt worden) bis zu seinem Einzuge in ירושלים begleiten.

Psalm 46 ist ein שיר על עלמות, und Psalm 48 schließt mit על מות.

Wir unterscheiden in diesem Psalm nach dem in demselben dreimal wiederkehrenden "סלה" drei natürliche Absätze und können nach dem zweimaligen Refrain: ה'. צ. עמנו משגב לנו eine Zweiteilung des Psalms annehmen. —

Die Familienerinnerung der בני קרח ist das geheime Motiv — "עלמות" und bildet den Ausgangspunkt des Sängers. Das Vergehen des Usia, מעל עוזי, hatte ja große Ähnlichkeit mit dem Vergehen Korach's, מעל קרח, und die Strafe: "רעש" war ebenfalls die gleiche. In קרח - עוזי stellt sich uns eine Steigerung der das מקדש ה' bedrohenden Gefahr dar, und dazu kommt dann die von außen her durch סנחריב den ganzen Bestand von כלל ישראל gefährdende Belagerung.

Solche Gefahren und נסים werden sich wiederholen עד ביאת הגואל!

---

1) Als Grund: וימעל בה' אלקו ויבא אל היכל ה' להקטיר על מזבח הקטרת. Als Straffolge: והצרעת זרחה על מצחו.

2) Vgl. II. Kön. 19, 35. וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים.

Einzelnes:

1) למנצח Wie bereits erwähnt, sehen wir darin etwas Bedeutsames, daß in den drei inhaltlich zusammengehörigen Psalmen Kap. 46 mit עלמות beginnt und Kap. 48 mit זה אלקים אלקנו עולם ועד הוא ינהגנו על מות schließt. Über dem Geheimnis (עלמות) des Lebens schwebt der Gottesgedanke. Je mehr sich dieser klärt und je bestimmtere Form er annimmt in unserer zur Überzeugung sich steigernden אמונה, desto höher fühlen wir uns emporgehoben über die Kluft, die unsere Welten, diese und jene Welt (על - מות) von einander trennt. Das Siegesbewußtsein (מנצח) steigt im Liede über die Welt der geheimnisvollen Widersprüche (על עלמות) zu Sphären der Harmonie. Die Harmonie, die Einheit der Welt und des Lebens hier — dort — überall — und ewig ist Gott!

Wer könnte dies tiefer fühlen, als die בני קרח, welchen aus der berstenden Erdkluft der rettende Glaube an Gott — משה אמת ותורתו אמת — entstiegen ist?

2) אלקים לנו Uns, ganz speziell uns ist Er persönlich Burg und Macht. (Vgl. כי זה אלקים אלקנו in Ps. 48). Uns wollte und will Gott erhalten. Die Gewißheit, für alle Fälle eine Zufluchtsstätte zu haben, gibt Kraft zum Kampfe. Er 'ית ist ja da inmitten der Kämpfer, mitten in den Nöten — das ist Hilfe in der Nähe. —

Gott ist nicht nur der Helfer, עוזר; Er ist die Hilfe, עזרה. Ihn 'ית nahe wissen, Ihn denken ist Hilfe[1]).

מחסה ועז Die aus der Vorzeit überkommene Burg — מחסה tut's nicht allein. Jede Zeit muß die Truppen, die Macht — עז stellen, die die Burg verteidigt. Die Burg mag überkommen sein, die Verteidigung liegt uns ob (א.' לנו מחסה ועז).

3) על כן לא נירא Wir wollen und werden uns nicht fürchten. Furcht ist die schwache Tochter der Glaubenslosigkeit. Der Wille ist der starke Sohn des überzeugten Glaubens. לא נירא! Der Wille besiegt die Furcht.

---

[1]) עזרה בצרות נמצא מאד - מלך בו"ד אם אומר לו עוזר בצרה אינו יודע מה לעשות עד שיגיע אצלו, אבל הקב"ה אינו כן אלא עזרה בצרות וגו' אמר רבי נחשון כל צרה וצרה שמגעת אצלנו נמצא לנו זש"ה: עמו אנכי בצרה! (ילקוט).

בהמיר = tauschen, wechseln. Die Erde wird flüssig oder zerklüftet. במוט, die hochragenden Berge neigen sich, schwanken, vom Meere umflutet. Die steinernen Riesen stehen auf schwankendem Fuße, und Meere umbrausen ihren Fuß[1]).

4) יהמו יחמרו — von המה - חמר. — Die Gewässer, die in einander strömen und schäumen — es sind seine Gewässer "מימיו". Dies Beben der Berge, es geschieht auf das von der Gotteshoheit ausgehende Geheiß! ירעשו הרים בגאותו סלה So alle erschütternden Revolutionen in der Natur nach Gottes Weisung und Plan. Zeuge dessen kann sein die Erderschütterung zur Zeit Usia's, die infolge seiner begangenen „Untreue" eingetreten "מעל בה'". Glaubwürdige Zeugen hierfür sind die בני קרח, die durch Gottes Erbarmen dem erschütternden ebenfalls infolge מעל בה' vernichtenden Verhängnis entgangen waren.

5) נהר פלגיו Während die mächtigen Gewässer schäumen, ziehen ruhige Bäche an der Gottesstadt vorbei, um sie zu erquicken und den Sitz des Höchsten zu verschönen. מי עין שמש, עין רוגל, מי השלוח, מי נפתח — sie sind פלגיו die sanften Gottesboten, die nach all den Stürmen und dem Brausen in den Bergen und Gewässern den Friedensgruß in die Stadt des Friedens "ירושלם" bringen.

6) אלקים בקרבה Gott in ihrem Innern! Hierin prägt sich das Gefühl der innerlich gefesteten Sicherheit aus. Gott hilft ihr (der umlagerten, vom Feinde bedrohten Stadt). יעזרה אלקים לפנות בקר Hierin mögen wir Anklänge erkennen an das Wunderereignis der Vernichtung des Belagerungsheeres סנחריב, das uns II. Kön. mit den Worten berichtet wird: וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים.

7) המו גוים Wie oben (V. 3) durch מוט הרים, durch eine Naturrevolution die Auflehnung Korah's und Usia's gegen die von Gott eingesetzte höhere Ordnung in seinem Welthaushalte beantwortet wird, so hier in der Geschichte der Völker: המו גוים מטו ממלכות. Nach dem Falle Sanheribs nimmt die Geschichte des Altertums eine Wendung.

8) ה'. צ'. עמנו Schlußbeteuerung und Bekenntnis der festen Zuversicht in Gott. Es ist dies das Geleitswort, das der Psalmist seinem Volke mit auf seinen Weg gibt, und es verbürgt sicheres

[1]) גדול הי' משה באותה שעה שאמר אל תיראו התיצבו וראו! (רבה) Die Macht des glaubensfesten Willens, die ein ganzes Volk beherrscht.

Geleit durch die Reihen der Feinde und der Israel oft so feindseligen Geschichtsepochen. Dieses Wort — so meint R. Jose darf nie im Munde des Israelsohnes fehlen, und — wie R. Abuhu im Namen des R. Jochanan hinzufügt — auch das diesen Vers ergänzende Wort nicht, das lautet: „Heil dem Menschen, der auf Dich vertraut!“ [1]) (Ps. 84, 13). Gott verläßt Gesamtisrael nicht! Dies ist die durch mehrtausendjährige Geschichte bewährte Tatsache. Daraus ziehe jeder Einzelne die Heileslehre und vertraue auf Dich, Gott! —

9) לכו חזו Der Psalmist ladet hiermit ein, dem Endergebnis der obigen Betrachtung einen prüfenden Blick zu widmen und aus demselben eine wichtige Lehre zu ziehen.

Erdrevolution "רעש" und Einhalt der Kriegsverheerung durch Gottes Machtgebot (סנחריב), das משבית מלחמות ist, das Lanzen und Bogen zersplittert und ganze Heeressäulen in einer Nacht in den Staub legt. So stürzt die Allmacht Gottes den Geschichtsacker um, auf daß ihm die von Gott bestimmten, der Menschheit nützenden Saaten entsprießen.

Die Welt entstieg dem Chaos שַׁמּוֹת (Pathach unter dem 'ש) und dem Gewordenen gab Gott Namen שֵׁמוֹת (Zere unter dem 'ש).

So rasen Stürme über Steppen und Wüsten dahin, sie entblättern Wälder und knicken mächtige Baumriesen und tragen von den Samenkörnern und Staubfäden kaum einen hundertmillionsten Teil dahin und dorthin, damit da und dort ein Pflänzchen keime und ein Bäumchen wurzle. Dies Bäumchen hat einen Namen und gibt bei seiner Ausbreitung der Gegend Charakter und Namen.

In der Welt des Geschehens wie in der des Werdens, in der Geschichte wie in der Natur geht die Kulturentwickelung über שַׁמּוֹת dahin zum Ziele: שֵׁמוֹת!

Die Einleitung zur Geschichte der Königsmutter רות hat שמות zu verzeichnen: ויהי רעב בארץ. — Eine verlassene Witwe נעמי und ihre dem Heidenvolke entstammte Tochter רות und — דוד

[1]) אמר ר' יוסא משם ר' יוחנן לעולם לא יהא פסוק זה זז מפיך: ה'. צ'. עמנו משגב לנו אלקי יעקב סלה. ואמר ר' אבהו אמר ר' יוחנן: ה'. צ'. אשרי אדם בוטח בך (תהלים פ"ד, י"ג ירושלמי ברכות פ"ה).

mit seinen Gott verherrlichenden Liedern und seinem auf der göttlichen Wahrheit gestützten Thron!

„Noami nahm das Knäblein in den Schoß und ward ihm eine Pflegerin. Und die Nachbarinnen benannten das Kind mit Namen ותקראנה לו השכנות שם sprechend: Der Noami ist ein Sohn geboren. Und sie nannten seinen Namen עבד, das ist der Vater des ישי des Vaters des דוד!" (רות).

Hier haben wir einen der Übergänge von שמות zu שמות, wie ihn unsere Weisen beobachteten, gezeichnet.

Ebenso verzeichnet die תורה beim Erstgeborenen der Jakobssöhne, in deren Herzen mit dem Neide der Bruderhaß eingezogen war, die Wandlung in Bruderliebe, indem sie dem ראובן nachrühmt: "וישמע ראובן ויצילהו". Was ist dies anderes als ein Übergang von שמות zu שמות?

Dasselbe Verhältnis beobachten wir bei der Namengebung der beiden Söhne Josephs מנשה und אפרים und bei der Teilung der Reiche יהודה und ישראל sowie beim Entstehen des Namens ישראל selbst aus Kampf und Streit כי שרית עם א' ואנשים ותוכל![1])

10) משבית Dieses עד קצה הארץ ist bedeutsam. Es heißt nicht בכל הארץ was gleichsam ein Machtgebot: Halt auf der ganzen Front! bedeuten würde. Es soll das Fortschreiten des Friedensgeistes bezeichnet werden, wie er sich Völker und Staaten erobert und wie vor ihm, als dem Gottgesandten, Krieger und Streiter die Waffen strecken bis an die Enden der Erde.

11) הרפו ודעו Nicht, daß die entwaffneten Streiter ohnmächtig niedersinken ist Endzweck der Gottesbestimmung, sondern daß sie es „erkennen" und wissen, „daß Ich Gott bin".

Nicht die Gesunkenheit des Menschengeschlechts ist Ziel der Erkenntnis, sondern die Erhabenheit Gottes, der der Mensch nachzustreben hat. Über allem Walten in der Geschichte und in der Natur über "גוים" und "ארץ" in den Höhen ist Gott — Ihn erkennet! —

12) ה'. צ'. עמנו Die mit V. 9 begonnene Schlußbetrachtung "לכו חזו" klingt in den trostreichen Ruf aus, der uns in V. 8 aus

---

[1]) Vgl. ברכות ז' und (ילקוט תהלי' מ"ז). Über den Unterschied zwischen unserm V. לכו חזו und Pf. 66,5 wo es heißt: לכו וראו וגו' f. unsere Bemerkung zu Pf. 66,5 א"ה.

den tausend und abertausend Stimmen des Natur- und Geschichts-reiches entgegentönten: . . . ה'. צ'. עמנו משגב.

Die Betrachtung bestätigt, was das Leben uns gelehrt. Der Gott Jakobs bleibt unsere starke Zufluchtsburg! סלה.

Kap. 47.

Allgemeines:

Alle Völker werden aufgerufen zur Huldigung Gottes, der von Ewigkeit zu Ewigkeit ist der Höchste, der Furchtbare! מלך גדול על כל הארץ Der gewaltige König über die Natur tritt in seinem königlichen Walten in die Erscheinung. Die Naturwelt wird durch Königsgebot veredelt, und im gewaltigen Reiche treten die Faktoren hervor, die das Königstum Gottes schweigend anerkennen. Die Naturwelt wird durchgeistigt, zu einem Reiche emporgehoben, dessen König Gott ist. —

Nicht nur מלך גדול על כל הארץ (V. 3) sondern מלך כל הארץ אלקים (V. 8) nicht nur König auf dem ganzen Erdreich, sondern König des ganzen Erdreichs ist Gott. In diesem סמיכות liegt eine Beziehung Gottes zu seiner Welt, die nicht nur die Größe und Weite, die Höhe und Tiefe des Terrains bezeichnet, das mit seinen Milliarden Meilen zum Machtgebiet Gottes gehört. Diese Beziehung will mehr ausdrücken. Sie will sagen: Gott ist König der ganzen Erde und ihrer Bewohner, und diese erkennen an das Königtum Gottes und lernen es immer mehr aus dem göttlichen Königswalten kennen. Darum: זמרו משכיל!

Diese Erhebung des Gottesbegriffes vom König und furchtbaren Herrscher über eine weite, große und starre Naturwelt zum erkannten und selbstbewußt verehrten König der Völker vollzieht sich durch Israel. —

Von V. 4 bis V. 7 baut sich der erhabene Königsthron des Gottes Israels empor, und jeder Vers bezeichnet eine Stufe zu diesem Throne, an dessen Fuße Israel mit seiner תורה steht, um die Völker zum vereinten Stufengang zu laden und um ihre — Einsicht zu werben.

Wie tönt dieser Werberuf hinaus in dem זמרו אלקים זמרו זמרו למלכנו זמרו! und wie wird in der weitern Begründung „כי מלך כל הארץ אלקים" das jauchzende Lied zum Lehrgesang

מלך זמרו משכיל! Gott tritt seine Regierung über die Völker an מלך א' על גוים (V. 9). Vor den Augen der denkenden Welt nimmt Gott כסא קדשו ein, und nun נדיבי עמים נאספו (V. 10) sammeln sich die Edelsten der Völker zum Weihefeste, das die Veredlung und Vollendung feiern will in dem Weltreiche, daß das עם אלקי אברהם angebahnt hat.

Die abrahamitische Welt[1]) wird auf den Schild gehoben und als die einzig lebenswerte, weil lebensedle Welt proklamiert.

Völker und Fürsten schlagen die Schilder an einander mit dem Rufe לה' מגיני ארץ. Wir wollen Gottes sein! Über alles hocherhaben ist Er, Gott! מאד נעלה. Unsere Schluß-ברכה am ראש השנה lautet: מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון. Es liegt hierin die Aufgabe Israels, durch seine Weltheiligung den מלך על כל הארץ zum "מלך הארץ" zu machen, angedeutet.

Daß sich aber Israel dieser seiner Aufgabe erinnere bewirkt mehr als irgend ein Tag der יום הזכרון, der zugleich יום הרת עולם ist, der Tag der physischen Geburt und der geistigen Wiedergeburt des Weltalls.

Kurz und prägnant wird diese Lehre der Weltheiligung und Erhebung des irdischen Genusses zu höherem geistig sittlichem Zwecke von dem Midraschweisen Chanina Sohn Papa's verkündet. Dieser Weise knüpft an den Psalmvers (Ps. 116) den Ausspruch: „Den Becher, über den man den Segen spricht, soll man eine Spanne hoch über den Erdboden emporheben."

Indem wir, freudigen Herzens, das Glas zum Gruße einer gotterfüllten idealen Welt erheben, bringen wir ein „Hoch" aus dem — Idealismus[1]). —

---

[1]) Rühmt es ja — nach der Midraschweisheit — Gott von Abraham, daß er die von Gott erhaltene Welt Ihm 'ית in erhöhter Potenz wieder zugeeignet habe, und dies indem er die Gebote Gottes in der Welt betätigte. Der Midrasch lautet:

וכי תמכרו ממכר לעמיתך אל תונו וגו' שלא תהי' מונים זה את זה אמר הקב"ה אף אני מכרתי את העולם כולו לאברהם ולא הונתי אותו , חזר והקנה אותו לי שנא' קונה שמים וארץ : אימתי ? בשעה ששמר אברהם מצותיו של הקב"ה (מדרש תנחומא בהר).

(Vgl. Hermon S. 150).

[1]) כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא (תהלים קט"ז) א"ר חנינא בר פפא כוס של ברכה צריך להגביה ע"ג קרקע טפח : (ילקוט שם).

Einzelnes:

2) כל העמים Der Aufruf "תקעו כף" = „in die Hände schlagen“ will nicht den Jubel einer bacchantischen Lust entfesseln, sondern den Jubel, der den innerlich in ihrem edelsten Empfindungen geeinigten Völkern entsteigt. — כף — תקע ist Ausdruck der Freude und der Bürgschaft zugleich. Die Solidarität der Menschen im Guten und Edlen äußert sich in diesem Jubelruf[1]).

3) כי ה׳ עליון Mit diesem Gottesnamen, der Liebe und Erbarmen nennt, in Verbindung mit den die Furchtbarkeit des Höchsten bezeichnenden Attributen wird der Gotteswaltung der die Liebe und die Strenge zusammenfassende Ausdruck gegeben. —

So werden wir auf den Ideengang hingeleitet, der uns den מלך גדול על כל הארץ als den מלך כל הארץ begreifen lehrt. (Vgl. Allgemeines).

4) ידבר עמים Das Bezwingen durch eine fortgesetzte Reihe von Geschehnissen und Offenbarungen, die eine geschichtliche Entwicklung ausmachen, wird hier durch "ידבר" ausgedrückt.

Über den Unterschied zwischen לאום, אום, עם vgl. das in Kap. 44, 3 Bemerkte.

5) יבחר לנו Die Mittel des Zwanges sind friedlicher, geistiger Natur. Die dem Hause Jakob innewohnende, von Gott ewiglich geliebte Erhabenheit — sie ist die bezwingende Macht, die zuletzt über Völker und Staaten triumphiert.

6) עלה אלקים Dem Kriegsgeschmetter und dem sanften langgedehnten Ton תרועה und קולשופר entspricht die Wahl der beiden Gottesnamen אלקים und ה׳, die, wie bekannt auf מדת הדין und מדת הרחמים, die in הש״ית vereinigt sind, hindeuten sollen. —

Kap. 48.

Allgemeines.

Es ist von Königen die Rede, die sich vor den Mauern Jeruscholaims ein Stelldichein gegeben, um die Gottesstadt mit ihren Heiligtümern zu erobern und zu vernichten. Der Psalmist steht auf der hohen Warte der messianischen Zeit, von der aus all das feindliche Streben all der genannten und ungenannten Feindes-

[1]) עיי פי׳ רש״י: התערבו יחד זה עם זה להריע לאלקים בקול רנה:

gewalten in seiner Nichtigkeit erscheint gegenüber ה׳, der groß ist und von den Welten gefeiert in unserer Gottesstadt. In Ps. 83 führt der Assafist die feindlichen Völkerscharen mit Namen an, die das Lied der Korahiden hier summarisch zusammenfaßt, um ihnen zu zeigen, daß jeder Maßstab, jede Berechnung und alle strategische Kunst versagen, sobald Gott in Zion wohnt und Zions Türme und Paläste unter dem Schutze ה׳ צ׳ des Herrn der Heerscharen stehen.

Was am Ende der Tage לעת המשיח die Welt in Erstaunen setzt, ist Verwirklichung dessen, was in tausendjährigem Ahnen und Hoffen die jüdische Volksseele bewegt und in nimmer zur Ruhe kommenden Erregung erhalten hat. כאשר שמענו כן ראינו Prophetenschau und Sehergeist haben stets unter der Asche des in der Vergangenheit Erlebten den Funken angefacht, aus dem die Flamme „auf dem heiligen Berge in unserer Stadt" emporsteigt und Ihm ית׳ auf Zion das Licht voranleuchtet אור לו בציון! Sinnig bemerkt R. Nachman, anknüpfend an Vers 13 „Umringt Zion und umlagert es, zählet ihre Türme!" Was gewesen ist, das wird sein. Wie der Allheilige Israel beim Auszuge aus Egypten, in Wolken der Herrlichkeit gehüllt, weiter getragen hat, so tut Er ihnen einst in später Zukunft wie es heißt (Jes. 60): Wer sind diese? Wie eine Wolke fliegen sie dahin und — wie die Tauben finden sie sich in ihre Schläge! Und woher werden all die in Jeruscholaim neu emporsprießenden Gärten und Anlagen getränkt, daß sie gedeihen und herrlich erblühen? Aus demselben Brunnen, der einst Israel in der Wüste labte und dem Israel das Brunnenlied angestimmt! (Jalkut)[1].

Licht und klar wird es Israel selbst und allen, die in Israels Galuthzügen ein planloses (wolkenhaftes) Hinundher erblickten, daß

---

[1]) סובו ציון והקיפוה א״ר נחמן מה שהי׳ הוא שיהי׳ כשם שנטל הקב״ה את ישראל ממצרים בענני כבוד כך הוא עושה להם לעתיד לבא שנא׳ (ישעי׳ ס) מי אלה כעב תעופנה וכיונים אל ארבותיהם! ספרו מגדליה כמה גינאות עתידין להיות בירושלים וכו׳ והיכן המים עולים . . . א״ר נחמן מה שהי׳ הוא שיהי׳ כשם שאמרו שירה במדבר והבאר עולה להם שנ׳ שרים בחוללים כך באותה שעה כל מעיני בך (ילקוט).

Der Midrasch hat sich von dem an die umgebenden Wolken erinnernden Worte: סובו und הקיפוה leiten lassen.

dieses Jagen und Gejagtwerden nach Plan und Ziel geschehen, und daß Gott den Kompaß nicht verloren für sein Volk, und daß dieses Volk sich heim gefunden wie die Taube in ihren Schlag, zu dem sie die Sehnsucht hinzieht.

Das Volk auf den lachenden, blühenden Fluren der beglückten, wiedererbauten Gottesstadt ist dasselbe, das es im Wüstenbrand gewesen, und sein Gott ist derselbe, und die Quellen seiner Labung und seiner Stärke sind dieselben geblieben.

Einzelnes.

2) גדול ה׳ Ist das Weltall von Gottes Größe und vom Gottesruhm erfüllt, so steigert sich dieser Ruhm (מאד) für die Gottesverehrer, die in der Residenz unseres Gottes auf Erden das himmlisch beseligende Gefühl der Gottesnähe auf sich einwirken lassen.

3) יפה נוף Die ganze Erde nennt diesen herrlichen Landzweig ihre Wonne.

Geographisch liegt die Stadt Jeruscholaim im Norden des Berges Zion. Es müßte daher zu ירכתי צפון ein ל hinzugedacht werden. (Vgl. באור). Nach dem דרש stimmt dieses צפון besser, da es sich auf die Nordseite des Opferaltars bezieht (רש״י).

4) אלקים בארמנותיה Nach dem erwähnten דרש stehen hier die weltlichen Paläste parallel der mit קרית מלך רב bezeichneten eigentlichen Gottesstätte. Die Gottesanwesenheit drückt sich auch in den menschlichen Wohnungen, ja auch in den Häusern der Reichen aus.

5—8) כי הנה — המה — רעדה — ברוח Die hier bezeichneten kriegerischen Vorgänge müssen nicht gerade bestimmte, zur Zeit des Sängers eingetretene Ereignisse als wirklich historische Fakta betreffen. Es können vielmehr alle möglichen und wahrscheinlichen künftigen Angriffe dem Sänger vorschweben und die Siege über staunende und erzitternde Feinde Israels sein Psalmlied beschwingen. Den Feinden voran die Rivalin Jeruscholaims, nämlich Tyrus (צר) mit dem Zuzug aus Tarsis (vgl. פלשת עם יושבי צר in Ps. 83) Philistäa und Phönizien die gewöhnlichen Verbündeten gegen Israel.

Tarsis war die Hafenstadt am mittelländischen Meere. Um von da nach Jeruscholaim zu gelangen hatte der Schiffer den Westwind nötig. Der stürmische Gegenwind „רוח קדים" ist vernichtend für die Schiffe aus Tarsis. —

9) כאשר Die Stadt, die nach ה׳. צ׳. genannt ist, beziehen wir als unser Heim, als עיר אלקינו; sie wird ewig bestehen, denn Gott wird sie immer mehr begründen und für ewig befestigen.

10) דמינו Des Sängers Geist versetzt Israel in die Zeit endlicher Erfüllung der gottverheißenen Zukunft — in die Gottesstadt „mitten in Deinen Tempel" hinein בקרב היכלך!

Israel fühlt sich da wohlig heimisch, denn nichts völlig Neues, Befremdendes verschüchtert sein Fühlen und Empfinden. Alles ist hier Betätigung des Erhofften, Geahnten, in der Vorstellung Durchlebten — דמינו. Still, ohne niederdrückendes Befremden gewahren wir Dein חסד, das wir ja so heiß ersehnt und dem im Vorhinein unser Leben gegolten und unser Lob und Preis erklungen. Und nun strömt dieses Gotteslob und Gotteswirken wieder aus היכלך hinaus. —

11) כשמך Bei Menschengrößen gründet sich der Name auf das Lob, das die Welt dem Verdienste spendet. Bei Dir, o Gott, ist der Name mit der Größe, die er der Welt zu nennen hat, von Uranbeginn gegründet, und der Menschheit liegt es ob in edlen, gerechten, sittlich reinen Taten den Ruhmesglanz des göttlichen Namens wiederzuspiegeln. Deine Rechte, o Gott, hat bis an alle Enden der Erde Gerechtigkeit eingesetzt, denn צדק מלאה ימינך Deine Rechte ist der Gerechtigkeit voll.

12) ישמח Hat bisher Israel dem Berge Zion in innigem Sehnen entgegengebebt, so freut sich jetzt der הר ציון und jubeln Judas Töchter und seine den הר ציון umgebenden Tochterstädte. (S. „Hermon" S. 324—27).

13) סבו ציון Die Auffassung der Erklärer, nach der diese Aufforderungen סבו, ספרו, שיתו, פסגו an die heranstürmenden Feinde gerichtet wäre, hat manches gegen sich. Der wonnig innige Ton des Psalms, der Israel in sein heiliges Heim führt und alle Bewohner der Erde „bis an ihre Enden" dem erhabenen, Gnade spendenden Gotte in die von „Gerechtigkeit erfüllte Rechte" legen möchte, schließt einen ironischen Ton, wie er nach einer solchen Auffassung angenommen werden müßte, völlig aus. Auch wäre „שיתו לבכם" nicht das geeignete an den stürmenden Feind zu richtende Wort, und am allerwenigsten können wir uns das „למען תספרו לדור אחרון" als den Zweck der in Anregung gebrachten

strategischen Mittel denken. Ein geschlagenes Belagerungsheer gibt einen schlechten Berichterstatter ab für kommende Geschlechter.

Wir möchten darum die Auffassung Raschi's vorziehen, nach der die Mahnung an Israel selbst gerichtet ist. סבו ציון אתם הבונים אותה. Jeder Stein, den ihr Bauleute in Zion schichtet, ist wichtig. Nehmt genaues Inventar auf von allem, was ihr in Zion vorfindet und weiterführet, denn ihr seid dafür der Nachwelt Rechenschaft schuldig. Die Nachwelt soll nicht nur erfahren, daß es geworden, sondern sie soll auch wissen wie alles geworden, damit sie mit aller Bestimmtheit der Welt, der ganzen Welt zeigen könne: Seht dies ist Gott, unser Gott, für immer und ewig!

14) שיתו Nicht der berechnende Verstand allein, auch das Herz wird in Anspruch genommen, לבכם, und zwar, wie dies im Midrasch hervorgehoben wird, das einmütige Herz der Nation, die mit ihrem Herzen Besitz nimmt von den teuren Gütern, Höfen, Hallen, Palästen, die ihr stets auch in den langen Jahren des Galuth am Herzen gelegen. —

15) כי זה א׳. Was der Psalm bei seinem Beginn — in großen Umrissen laut verkündet: „גדול ה׳ ומהולל מאד" verkündet er auch beim Schlusse in bestimmtester Weise: כי זה א׳. אלקינו ע״ו Unser Gott, im Leben erkannt und in seinem Hause verherrlicht, ist uns Gewähr für alle über dieses Leben hinausreichende Zeiten. Er 'ית, der uns durch all die todbringenden גליות, durch die Klüfte und Niederungen des Abfalls und der moralischen Vernichtung hindurch geführt in die heilige Stadt, nach seinem heiligen Berge, Er 'ית führt uns auch „על - מות" über den Tod hinaus. Der ewige Gott ist uns, ist unserer Ihn schauenden und erkennenden Seele Bürge der Ewigkeit! —

Kap. 49.

Allgemeines:

Psalm 48 schließt mit כי זה א׳. אלקינו עולם ועד הוא ינהגנו על - מות und bildet den Abschluß der mit Ps. 46 begonnenen Trilogie, die die Überschrift עלמות שיר hatte.

Es wurde Israel den Nationen entgegen gehalten und sein Leben als ein Leben על מות über den Tod hinaus und sein Wirken für Unsterbliches, Ewiges dargestellt.

Psalm 49 behandelt die Verschiedenheit der Anschauung über das Fortleben des Ruhmes oder der Seele nach dem Tode, spinnt also die עַל - מוּת=Idee weiter aus.

Wir möchten in diesem Psalm zwei Hauptteile unterscheiden: I. Übergang vom Leben zum Tode und II. Übergang vom Tode zum Leben.

Von V. 1—13 ist die Unsterblichkeit in dieser Welt gezeichnet, wie sie sich viele durch Ruhmesglanz und monumentale Bauten erringen — erzwingen möchten.

Von V. 14 bis Ende ist von der Unsterblichkeit im Jenseits die Rede.

Die Vorstellung, daß die Seele der Mittler und eines dem Menschen entstammenden Boten als ihres Heilesboten bedürfe, um aus der Unterwelt emporgehoben und von Vernichtung erlöst zu werden, wie sie in der griechischen Heidenwelt bestand (Styx, Hades, Acheron) und sich in anderer Gestalt in einem spätern Glaubensbekenntnisse erhalten hat, wird verworfen und ihr gegenübergestellt das unmittelbare Eingreifen und Ergreifen ה׳, des ewig lebenden Gottes, bei dem die Seele ohne jede Vermittlung geborgen ist.

Die beiden Abteilungen des Psalms sind markiert durch die fast gleichlautenden V. 13 und 21 — ואדם ביקר בל ילין — אדם ביקר ולא יבין!

Ebenso bemerken wir der erwähnten Einteilung entsprechend: von V. 1—13 das Bestreben, sich und andere vom Tode zu erlösen und von V. 13—21 die Art, wie sich die Menschen von der Unterwelt zu lösen suchen. Die Fragen über Nichtsein und Sein tönen uns hier entgegen, und die Antwort lautet: אך אלקים יפדה נפשי מיד שאול כי יקחני סלה „Nur Gott wird meine Seele erlösen, da Er aus der Unterwelt mich aufnimmt — Sela."

Einzelnes:

1) למנצח Nachdem Ps. 48 in הוא ינהגנו על - מות ausgeklungen, ist der Schleier vom verborgenen Geheimnis עלמות in Ps. 46 gehoben. Der wahre Nachruhm: תספרו לדור אחרון und das wahre Überleben des Todes: ינהגנו על - מות ist genannt und in den Grundlinien gezeichnet.

Beides wird in Ps. 49 wieder aufgenommen und durch Vernunftgründe gestützt. Doch ist's kein trockenes Raisonnement, sondern

ein מזמור. Das festgefügte Schiff, das des Menschen ganzes Hoffen birgt, ist von Tonwellen getragen. —

2) שמעו Es werden כל העמים und כל יושבי חלד aufgerufen. Sie sollen im Folgenden das Spiegelbild ihres ganzen Seelenvorgangs erblicken.

3) גם בני אדם Hoch und niedrig, reich und arm, das Naturkind von אדם stammend, wie der „Mannessohn", der aus eigener Kraft und Erfahrung sein Haus — seine Welt aufgebaut — sie mögen auf die Lehre horchen.

4) פי ידבר Weise Reden des Mundes im Dienste der Vernunftsätze, an welchen das Herzenssinnen sein Teil hat. Es ist eine Weisheit, die nicht nur der Mund ausspricht, sondern bei der das Herz mitspricht, ist also keine wissenschaftliche Abstraktion sondern eine Lebensphilosophie.

5) אטה Ich suche für die große, hochwichtige Lehre die Herz und Seele zugängliche Form. Die Härte und Strenge des wissenschaftlichen Problems sei durch Musik gemildert אפתח בכנור חדתי!

6) למה אירא Das Unbekannte erschreckt. Jeder Mensch muß bei jedem Schritte sich dessen bewußt sein, was naturgemäß auf diesen Schritt folgt. Das ganze Leben richtig auffassen, leben und genießen kann ich nur, wenn ich mir darüber klar bin, was auf dieses Leben folgt. Ich muß also zu wissen suchen, was nach mir, עקבי, aus dem Leben und aus mir wird. Täusche ich mich darüber hinweg, oder lasse ich mich von falschen Vorstellungen und Erwartungen beherrschen und über das, was folgt, täuschen — עון עקבי, so umgeben mich diese Krümmen und Wahngebilde in den Tagen und Stunden, da es zu Ende geht — עון עקבי יסבני[1]). Dies die Quelle der Furcht und des Schreckens. Bin ich dessen sicher, was mir, was meinem Leben auf die Ferse folgt und weiß ich, daß ה׳, mein Geleit durch's Leben, auch über diese Folge wacht, so bin ich ruhig. Darum fort mit allen Täuschungen über das, was nach dem Lebensdasein auf Erden sein wird!

7) הבטחים Erste Täuschung: der Geldstolz! בטחים und יתהללו = sich verlassen und sich rühmen; innerlich und äußerlich. "חילם" das Heer von Freunden, Dienern, Schmeichlern, die ganze Heeresfolge des Reichen — die Geldmacht רב עשרם.

---

1) Vgl. Hiob 19, 9 Ps. 44, 16 und Ps. 140, 11.

8) אח לא פדה Entweder ist hier אח die Interjektion: Ach! wie in Jechesk. 6, 11: אמור אח! לכל תועבת בני ישראל oder: אח = Bruder. Den Bruder kann der Mann nicht lösen, er kann (oder will) Gott sein Lösegeld nicht geben.

9) ויקר Und wird — bei all dem Reichtum die Lösung ihres Lebens zu kostspielig, nun so unterbleibt sie, die Lösung, für immer. וחדל auf פדיון bezüglich.

10) ויחי עוד Und laß ihn leben bis in's Unendliche (als ob es ein solches Leben gäbe), er sieht das Verderben (oder die Grube) nicht.

Oder im Zusammenhange mit V. 9: . . . ויקר. Die Lösung muß unterbleiben. Könnte denn ein noch so großer "פדיון" es ihm erkaufen, daß er ewig lebe und das Grab nicht schaue!

11) כי יראה Sieht er doch חכמים sterben und כסיל ובער verschwinden und andern ihre Geldmacht hinterlassen.

12) קרבם Ja für diese — hiermit geht der Psalmist vom Einzelnen (אח לא פדה יפדה איש — ויחי — כי יראה) zu der ganzen Klasse (הבטחים על חילם) über — für diese geht all diese Erfahrung verloren. Sie wähnen ihren Stand und ihr „Haus" der Zeitlichkeit entrückt und für die Ewigkeit gebaut. R. Judan erinnert, an diesen Vers anknüpfend, an die Städte Tiberias, Alaxandria und Antiochia, die von Tiberius, Alexander und Antiochus ihre Namen erhalten haben. R. Pinchas meint: Warum werden ihre Häuser ihnen zu Gräbern? Weil sie nur ihre Wohnstätten für Geschlecht und Geschlecht hinstellen, so daß sie weder leben noch beurteilt werden, ja, noch mehr, sie nennen sogar ihre Namen weit hin über die Erde, wie es ja heißt: Und er ward ein Stadterbauer und gab der Stadt den Namen seines Sohnes Henoch (Jalk. z. St.)[1]. O der Torheit! Können Städtenamen den Königen, den Reichen und Gewaltigen

[1]) קרבם בתימו לעולם משכנותם לדור ודור קראו בשמותם עלי אדמות (תהלים מ״ט) ר׳ יודן אמר מה סבורין הרשעים שקרבם בתימו לעולם משכנותם וגו׳ קראו בשמות וגו׳ טבריא לשם טיביריאס אלכסנדריא לשם אלכסנדר אנטיאכיא לשם אנטיאכוס ור׳ פנחס אמר קרבם וגו׳ למה בתיהם נעשים קבריהם? (במדרש נדרש כאילו כתוב קברם ובגמ׳ מו״ק דף י׳ איתא בהדיא: אל תקרי קרבם אלא קברם) משכנתם לדור ודר שאינם לא חיים ולא נידונים ולא עוד אלא שקראו בשמות שנא׳ ויהי בונה עיר ויקרא שם העיר כשם בנו הנוך (ילקוט תהלים מ״ט
(Vgl. „Hermon" S. 168

den Dank der nachlebenden Geschlechter sichern, wenn nicht die dankbare Liebe der Zeitgenossen, sondern die Eigenmacht der Gewaltigen diese Namen geschaffen? Kann die zeitweilige vergängliche Würde eines Machthabers, vor dem die Menschen zu Haufen im Staube lagen, der aber an die sittliche Hebung dieser Menschen nicht gedacht und für die wahren, großen Ziele der Menschheit nichts getan, kann diese Würde mit ihrem von Menschenfurcht und Schlachtenglück erborgten Scheine die Nacht des Todes durchleuchten, da er, der Machthaber selbst, im Staube ruht?

Auch Kain, der Brudermörder, hat eine Stadt erbaut, ja, er war der erste, der es tat und der Stadt den Namen seines Sohnes gab!

13) ואדם ביקר Das Wort "משל„ im Niphal נמשל: wird sonst nicht mit dem vergleichenden 'כ, mit כ' הדמיון sondern entweder mit 'ל oder mit עם konstruiert. So in Ps. 28, 1 ונמשלתי עם יורדי בור: und in Ps. 143, 7: ונמשלתי עם יורדי בור. So auch in Jes. 14, 7: אלינו נמשלת. Nur in Hiob 30, 19: הורני לחמר ואתמשל כעפר ואפר = „Gott warf mich nieder in Schlamm, und ich sehe Staub und Asche gleich", wo der Vergleich ein qualitativer sein, und sagen soll: Ich sinke von meiner Menschenhöhe zur Niedrigkeit des Staubes und der Asche herab. Auch hier bezieht sich das נמשל nicht auf eine äußere Ähnlichkeit der Gestalt, sondern auf ein Herabsinken des Menschenwesens zum Tiere. נדמו = vernichtet oder verstummt. So Ps. 31 ידמו לשאול. So in Hos. 4, 6: נדמו עמי מבלי הדעת = Mein Volk — sie sind zum Stummsein verdammt aus Mangel an der richtigen Erkenntnis. So in Hos. 10, 15 נדמה נדמה מלך ישראל = Zur Vernichtung verurteilt ist der König Israels[1]). Auch hier sind wohl beide Begriffe zu verbinden und נדמו, auf בהמות bezogen, bedeutet wohl: sie sind vom Geistesleben abgeschnitten, ewig stumm. Der Gegensatz tritt hier scharf hervor: Anstatt nach stolzem Vorsatze Wohnstätten von Geschlecht zu Geschlecht zu errichten, משכנות לדור ודר, kaum eine Nachtherberge — בל ילין — und נדמו — von denkenden, sprechenden Wesen abgeschnitten.

14) זה דרכם Das Wort כסל bedeutet feste Zuversicht, diese bald in gutem Sinne wie in Hiob 4, 6 הלא יראתך כסלתך (von

---

1) Vgl. רד"ק, der zu נדמה bemerkt מלשון כריתה. Gesen. übersetzt נדמו עמי mit „dem Untergang abwarten" wobei ebenfalls das stumme Abwarten gedacht ist.

Raschi zwar auf כסילות = Torheit zurückgeführt) und bald in üblem Sinne wie in Psalm 85, 9 „ואל ישובו לכסלה" = daß sie nicht auf Torheit geraten.

ואחריהם בפיהם ירצו סלה „Die Nachwelt wird es mit lautem Lob genehmigen". Die Stelle scheint jedoch in ihrem Zusammenhange noch anderes sagen zu wollen:

זה דרכם כסל Dies ist ihr Weg, den sie in törichter Zuversicht gehen, dies ihre Auffassung vom Übergange zum Tode, und was dann? Über das, was nach ihnen, über das „אחריהם" machen sie sich Systeme zurecht und ergehen sie sich in Phantasieen. Um den schwarzen Mittelpunkt der Unterwelt hat sich von jeher ein Sagenkreis gebildet, der mit den Schrecken des ungekannten Totenreiches aussöhnen soll. Je nach der Geistesrichtung eines Volkes und nach der Gemütsstimmung, in die es Einflüsse der Zeit und der landschaftlichen Umgebung versetzen, übten die um einen Toten Trauernden verzweiflungsvolle Selbstvernichtung (שרט לנפש), oder suchten sie durch Blumengewinde das schaurige Antlitz des Todes zu verschönen. Die Wilden haben den Toten mit Bogen und Pfeil ausgestattet, damit er in jenen Triften jage, und sie gaben ihm wohl auch das Schlachtroß mit. Der Olymp hat Priester und Pristerinnen und auch die Todesopfer bekränzt mit den Blumen der phantasiereichen Sage. Der Grieche des Altertums dachte sich Styx als den Niedergang zur Unterwelt, Hades war der dunkle Fluß, der diese Welt durchströmte und Acheron war der schwarz geharnischte Fährmann, der die abgeschiedenen Seelen an's andere Ufer übersetzte, wo paradiesische Gefilde von allen Sonnen des Glückes beschienen waren. So fest wurzelte dieser Volksglaube, daß man der Leiche eine Münze — obulus genannt — in den Mund legte, damit die arme Seele den Fahrlohn zu bezahlen habe[1]), und

---

[1]) Es muß gesagt sein, daß sich dieser — Brauch auch in jüdischen Kreisen eingebürgert hat. Namentlich erfahren wir, daß die spanischen Behörden im Jahre 1481 den verstorbenen getauften Juden eine Münze in den Mund legen ließen und daß dies in alten Zeiten auch von Juden bei Bestattung jüdischer Leichen geschah, sowie daß diese Sitte (!) sich am längsten in Amsterdam erhalten habe. Es möge der von Landshuth hierüber gegebene, in seinem Buche סדר בקור חולים מעבר יבק וספר החיים (Berlin 5627) enthaltene Bericht hier folgen. Er lautet:

ובשמד של שנת רמ"א (1481) נתנו הערכאות בשפניא סימנים

es waren so und so viele freundliche Götter, denen unter Weihrauchopferung gehuldigt wurde, tätig und der armen Seele behilflich bei ihrem Aufstieg aus der Finsternis zum Licht, aus der Nacht zum Morgen. Später bildete sich aus einer Mischung von verkannten jüdischen, und unmodelten heidnischen Ideen eine Anschauung, die eine Art — greifbarer Sühne in den Mittelpunkt des menschlichen Leidens und Hoffens stellte. Ein Weibgeborener wurde mit der Glorie der Apotheose umkleidet. Dieser sollte durch seinen Tod die Menschheit von der Erbsünde erlösen und ihm wurde hoch über dem Totenreiche in der Nähe der Engelschöre ein ganz besonderer Wohnraum angewiesen. All dies ist zu begreifen unter dem „Weg", den sie törichter Weise mit Zuversicht gehen — זה דרכם כסל למו,

---

להכיר בהם היהודים המתנצרים לעין רואיהם ומהם המנהגים שפני מתיהם כלפי הכותל ושרוחצין ולובשין אותם לבנים ונותנים בקבר מראשותיו שק מלא עפר ומטבע בידו או בפיו (קורות היהודים מיאסט חלק ז' צד 76) ומאה שנה אחר זה קמו אנשי בליעל ופתחו קברי ישראל בספרד והוציאו משם לבושים יקרים של כסף וזהב, ראה שודט יידישע מערקווירדיגקייטען ספר ששי קפיטל ל"ז צד 248 ועוד שם ממנהג היהודים בימי קדם לתת מטבע בפי מתיהם, וזה הי' נהוג מלפנים גם באמסטרדם ושודט (שם) העיד על מנהג הזה ואמר שהוא מנהג היונים הקדמונים שהשבו שאדם במותו עובר בנהר מעולם הזה לעולם אחר ונתנו בפי המת מטבע לתתו אל הממונה להעבירו את הנהר Acheron — ובסוף מו"ק כ"ח ב' אמר רבא נשי דשכנציב אמרו (בקינתן על המת): רהיט ונפל אמעברא ויזופיתא יזיף ובהכותב בעין יעקב שם פירש: כל ימיו טרח ורץ במריצה, הפעם הזאת צריך ליתן מכס לספן להעבירו הנהר ופורע לו הקפותיו קודם שיעבירנו עכ"ל והרב רפאפורט בערך מלין צד 27 כתב על זה שהשיג הכתב יפה הכונה כי נודע ממשלים הקדמונים של היונים שציירו מות האדם והליכתו מעולםהזה לעולם אחר בדמות מעבר נהר שחור הנקרא אצלם אהרן (Acheron) ונתנו בפי המת מטבע שצריך כל אדם לשלם לספן לממונה על זה להעבירו את הנהר ונקרא אצלם ממונה זה הרון (Charon) והמשל עולה יפה וכו' עכ"ל.

ועדו כתב שם הרב רפאפרט: ומזה תראה עוד שהמנהג שנוהגין קצת קהלות מאחינו לשום ג"כ מטבע ביד או בפי המת לא מימי יהודה יצא רק מעפר אחר נצמח לנו וכבר נתפשט אצלנו מזמן קדום עכ"ל (סדר בקור הולים וכו' XL).

und diese und ähnliche Systeme sind es, die der Psalmist mit seinem ואחריהם בפיהם ירצו סלה treffen wollte.

15) כצאן לשאול In diesem Verse ist die verschiedene Schreib- und Leseweise des Wortes וצירם sehr bedeutsam. Das כתיב lautet וצירם = und ihr Bote, ihr Mittler, während das קרי lautet: וצורם = und ihr Hort. Ferner ist hier das fremdartig klingende מזבל לו zu beachten, das die ganz eigene, menschliche Begriffe übersteigende — „לו“ — Sphäre bezeichnen soll, die diesem Mittler — Hort ציר — צור im Reiche der Wesenheiten zugewiesen wird. Der Vers wäre so zu übersetzen:

„Wie das Kleinvieh fahren sie in die Unterwelt, der Tod weidet sie. Es beherrschen und greifen sie herauf „Bessere“ zum Morgen empor, und ihr Bote (Mittler) und Hort, um die Unterwelt (die Hölle) schwinden zu machen, von dem ihm besonders eingeräumten Sphärenraume aus.“

16) אך אלקים Dieser Vers setzt all dem Obigen ein strenges Nein! entgegen.

Nur Gott allein und unmittelbar wird meine Seele aus der Unterwelt erlösen, denn Er allein nimmt und hält mich! Sela[1]).

17) אל תירא Von da ab wird dem „למה אירא“ (in V. 6) das Spiegelbild entgegengehalten. Was hier über Reichtum, Ehre und Hausesruhm gesagt wird bildet die Antwort auf jene Frage.

18) כי לא Er nimmt nicht alles mit im Tode. Wie wenig davon nimmt er mit! Seine Ehre bettet er nicht neben sich. Das Geld hält er sonst fest — oft zu fest in der Hand; nun, im Tode öffnet sich die Hand und läßt alles fahren. Ehre kann man nicht festhalten und sich nicht nehmen, sie wird gegeben, sie folgt dem wahren, oft auch dem falschen Verdienste. In's Grab jedoch folgt die Ehre nicht. Darum ist von Geld und Gut לא יקח, von der Ehre aber לא ירד אחריו gesagt.

19) כי נפשו Wenn er auch sich selbst beim Leben gepriesen — dich loben sie, wenn du deinem wahren Selbst Gutes erweisest.

נפשו bezieht sich auf איש in V. 17 ויודך aber bezieht sich auf den mit „אל תירא“ (V. 17) angeredeten Betrachtenden. ויודך enthält die Gegenüberstellung des wahrhaft empfundenen Dankes,

---

[1]) Nach רד"ק: כי יקחני „כי ימיתני“ soviel wie. Er nimmt mich aus diesem Leben hinweg; Er wird mich vom Tode in's Leben rufen!

der von der Nachwelt dem wahrhaft Guten, Edlen, also nur dem gezollt wird, was die eigene Seele erhebt und adelt, dem wohlfeilen Selbstlob, oder, was dasselbe ist, dem von der Heuchelei dem Reichen, Großen bei seinem Leben erteilten Lobe, das mit נפשו בחייו יברך bezeichnet ist[1]).

20) תבא **Du** bringst vor (immer der in V. 17 mit "אל תירא" Angeredete) bis zum Geschlechte seiner Väter (nämlich der Väter des "איש", von dem in V. 17 die Rede war) — bis in Ewigkeit schauen sie nicht Licht!

Mit עד דור אבותיו und עד נצח ist das Rückwärts und Vorwärts, die Vergangenheit und Zukunft markiert. Beide umhüllt eine dunkle Wolke, die nach des Psalmisten Weisung das Licht der Betrachtung mit ihrem hellen Strahl durchbricht.

Auch die Väter dachten wie die Kinder, und was lebt nun von ihnen in den Kindern, und was wird von den Kindern in spätern Geschlechtern עד נצח leben? und wo geht bei diesen Vermittlungen und Umschleierungen durch erträumte Sühnmächte und erlösende Mittelwesen — wo geht das volle, unmittelbare Licht der Wahrheit auf, nach dem die Menschenseele sich sehnt! עד נצח לא יראה אור!

21) אדם ביקר ולא יבין Hier heißt es nicht unbedingt בל יבין wie es oben (V. 13) בל ילין gelautet. ולא יבין ist eine mehr bedingte Form der Verneinung. Oben war vom Unbestand, hier ist vom Unverstand die Rede. Der Unbestand ist im Leben unabwandelbar חכמים ימותו יחד כסיל ובער יאבדו der Unverstand aber ist das — Vorrecht der Toren. Wer das אדם ביקר בל ילין übersieht, wer es übersehen will, um sich über die Vergänglichkeit des Lebens hinweg zu täuschen, dem bleibt der wahre, edle Wert des Lebens verborgen und ewig unverstanden אדם ביקר ולא יבין und sein Los gleicht dem der zum Stummsein bestimmten Tiere. Wie diesen schweigen ihm alle Rätselfragen des Lebens, und die heilige Sprache, die auf solche Fragen Antwort gibt bleibt ihm ewig stumm.

Kap. 50.

Allgemeines:

הקדוש ברוך הוא will Gericht halten. Er hat gesprochen als mächtiger, in der Natur und über alle Grenzen der Natur hinaus

[1]) Vgl. רד"ק, der dieses ויודך ebenfalls auf den "משכיל" bezieht und im Gegensatze zu נעשו בחייו יברך auffaßt.

ewig waltender Gott. Die Erde wird aufgerufen und auf der Erde ein besonderer Punkt: Zion! Von da aus will die Herrlichkeit des Weltenrichters, den Menschen deutlich erkennbar, erstrahlen.

Der Gott der Offenbarungen, *unser* Gott komme — Feuer voran! Sturm ringsum! Nun, Himmel und Erde, seid Zeugen!

Die הסידים als die Kontrahenten, nicht als die Angeklagten, sollen sich versammeln. Der Himmel verkündet Gottes Recht als שופט!

Die Frommen sollen nicht Scheinfrömmigkeit üben bei Opfern, die kein Bündnis bedeuten. Nur תודה soll gelten und das dem Höchsten zu zahlende נדר. —

Du rufst mich — Ich rette und rüste dich — du ehrst mich — das ist das Bündnis. —

Der רשע soll nicht heucheln. Er soll nicht, Gott im Munde führend, gegen Menschen freveln. Gott ist nicht wie du; Er läßt sich nicht bestechen.

Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen Menschen sind *Eins*.

Wir möchten diesen Psalm folgendermaßen einteilen:

1. Überschrift.

2—6: Proklamation des Gottesgerichts.

7—15: Gott spricht sein Volk an und verkündet ihm die Gesichtspunkte, von welchen aus sein Tun und Lassen beurteilt, Lohn und Strafe ausgeteilt werden sollen.

Du hast deinem Gotte nichts zu geben sondern schuldest ihm fort und fort. Dank heißt die Schuld. —

16—21: Gott spricht den רשע an und hält ihm die Geschichte seiner Entwicklung zum רשע vor Augen. Dies die ernste Mahnung vor der Strafe. —

22—23: Schlußfolgerung. Die aus dem Ganzen fließende Lehre. Unaufhaltsam schreitet Gottes strafende Zornesmacht; unentwegt führt Gottes Gnade zum Heil. — Mensch! ehre deinen Gott durch Dank. —

Einzelnes.

2) אל אלקים ה' Die in der Natur waltende Allmacht — der ewige Gott in der Geschichte, im Reiche der Ideen und in der Ideen Stoff und Kraft דבר, Er 'ית, der *Eine*, spricht.

ויקרא ארץ während es in V. 4 heißt: ואל הארץ לדין. In ויקרא ארץ vernehmen wir den Aufruf an die Erde. Sie soll in allen ihren Teilen ממזרח שמש עד מבאו da sein und sie soll sich legitimieren durch מציון מכלל יופי א׳ הופיע als würdig dem Gottesgericht anzuwohnen. In V. 4 ists ein Zuruf dem Himmel von oben und der Erde, יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין, die zusammen Zeugen sein sollen, wenn Gott Recht spricht.

ממזרח שמש עד מבאו Sonnenaufgang — Sonnenuntergang und dazwischen liegt zeitlich der Tag, an dem Menschen wirken und schaffen und, räumlich, die von Menschen bewohnte Erdfläche. Die Vergänglichkeit auf Erden verkündet allabendlich die untergehende Sonne, und die Menschen vernehmen die Kunde, die Bewohner des Ostens wissen es, daß in dem Momente, da ihnen die Sonne aufgeht, die Söhne des äußersten Westens die Sonne scheiden und der Nacht weichen sehen. Und dennoch stehen Könige des Ostens und des Westens in einem und demselben Moment, die Kronen auf ihre Häupter setzend, da und beugen sich anbetend vor der Sonne, dieser Königin des Tages. Darob erwacht im selben Augenblick der göttliche Zorn.[1])

R. Meir, dem dieser sinnige Ausspruch zugeschrieben wird, mag die Auffassung bestätigen, nach der Gott die Erde, so weit sie sich zwischen Ost und West dehnt, vorfordert, am Tage des Gerichts Rede zu stehen.

3) מציון מכלל יופי Durch Gott ist Zion der Inbegriff der Schönheit, und aus diesem Zion erstrahlt der hohe, welterleuchtende Gottesbegriff.

Der niedrige Erdenstoff steigt in seiner Potenz durch den einen Punkt auf Erden, durch ציון. — Von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang ממזרח שמש עד מבאו trägt die Erde das Merkmal der Vergänglichkeit und in ציון מכלל יופי zeigt sie das Zeichen der Ewigkeit. —

3) יבא אלקינו Ob „סביביו" sich wie „לפניו" auf „אלקינו" oder

---

[1]) תנא משום ר״מ בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב מניחין כתריהן בראשיהן ומשתחוים לחמה מיד הקב״ה כועס. (ברכות דף ז׳)

auf 'אש, beziehe, ist fraglich. Nach dem Talmud ist das Erstere der Fall und will sagen: „Der Allheilige nimmt es mit den Gerechten auf ein Haar genau 'הק'בה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה.

Dieser דרש, der sich auch an das bei מיתת בני אהרן gesprochene 'בקרבי אקדש, anlehnt, benützt die Lautverwandtschaft des Wortes שער = Haar mit שער = שער = Sturm. Die Sinnverwandtschaft der beiden Begriffe ist aber darin zu finden, daß das Haar vom Sturm erfaßt wird und sich emporsträubt. Auf אש kann sich סביביו nicht gut beziehen, weil אש hier in fem. gebraucht wird: אש לפניו תאכל und סביביו masc. ist.

וסביביו — das ebenso wie לפניו anthropomorphistisch aufzufassen — ist zu übersetzen: und um ihn her, oder: was um ihn her ist. Dem entspricht das נשערה in fem.

4) יקרא אל Bei ואל הארץ ist das erwartete, im Gegensatz zu שמים מעל stehende 'מתחת, weggelassen, weil hier die Erde als durchgeistigt zum Himmel erhoben angeschaut wird (s. V. 2).

Es vollzieht sich hiermit das an diesen Vers geknüpfte, im Midrasch angeführte schöne Gleichnis vom Lahmen und Blinden, die zusammen im Garten des Königs einen Diebstahl begangen haben und zusammen, so wie sie sich zur bösen Tat ergänzten, zur Rechenschaft gezogen werden, welches Gleichnis im Midrasch so treffend auf den dem Staube entstammenden Leib und die vom Himmel kommende Seele des Menschen angewendet wird.

Auch hier konnte der eine Teil ohne Mithilfe des andern Teiles die Sünde nicht begehen, und sind darum beide Teile in ihrer gegenseitigen Ergänzung vor Gott verantwortlich.[1])

---

[1]) יקרא אל השמים א'ל אנטונינוס יכולין גוף ונשמה לפטור עצמן מן הדין כיצד גוף אומר נשמה הטאה שמשעה שפירשה ממני אני כאבן מוטל בקבר ונשמה אומרת גוף חטא שמשעה שפירשתי ממני הריני כצפור פורה באויר א'ל משל למלך שהי' לו פרדס נאה והי' לו בכורות נאות והושיב בו שני שומרים חגר וסומא א'ל חגר לסומא בכורות טובות אני רואה בכרם הרכיבני עליך ונביאם ונאכלם רכב חגר על גבי סומא והביאם ואכלום לימים בא בעל הפרדס אמר בכורות נאות היכן הן? אל"חגר כלום יש לי רגלים א'ל סומא כלום יש לי עינים הרכיב חגר על סומא ודן שניהם כאחד אף הקב'ה הביא נשמה וזרקה בגוף ודן שניהם כאחד שנא' יקרא אל השמים מעל זו נשמה ואל הארץ לדין עמו זה הגוף (ילקוט)

5) אספו לי Nach רש"י ist's ein Anruf an Himmel und Erde, die Zerstreuten, geborgen unter dem Fittig des Ost und West, herbeizuholen.

Diesem Anruf entspräche dann der im Hohelied (5, 16) ertönende bräutliche Ruf der jüdischen Nation:

„Erheb dich, o Nord, komm! o Süd, durchwehe meinen Garten, daß seine Gewürze fließen . . Es komme mein Geliebter in seinen Garten und genieße seine köstliche Frucht!"

Auch das hieran geknüpfte schöne Midraschwort käme so zur Geltung, das lautet: „Die Winde aus allen Zonen bringen einst die Exilierten alle herbei, und der Allheilige begrüßt sie mit „Friede Euch!" Sie treten dann allesamt ein, um das Wort aus „Hohelied" wahr zu machen: Ich bin nun in meinen Garten gekommen, meine Schwester, Braut!" (Jalkut)[1]).

Das אספו לי חסידי, das ה' ausruft, korrespondiert also mit dem Rufe Gesamtisraels עורי צפון, wie anderseits das „אמר לצפון תני" Jeschajohu's (43, 6) an dieses עורי צפון anklingt.

הפיחי גני יזלו בשמיו. In den Zeiten, da Galuthstürme die בשמים-Sträucher Israels rütteln, verbreiten sich die Wohlgerüche, zeigen sich die erhabenen Eigenschaften unseres Volkes.

Die הסידים, deren gemordete Leiber die Erde, und deren reinen Seelen der Himmel aufgenommen, כורתי בריתי עלי זבח, auf Gottes Anruf sind sie zur Stelle, da ה' Recht sprechen will.

6) ויגידו So wird vor Eröffnung des Gerichts nochmals vom Himmel Gottes mit Liebe gepaartes Recht verkündet, כי א, שופט הוא סלה. —

7) שמעה „Gott, dein Gott bin Ich." Gott bin Ich allen ins Dasein getretenen und tretenden Wesen. Dennoch aber habe ich nur über meinem Volke Israel und in seiner zu lösenden Aufgabe meinem die Gotteseinheit kündenden Namen deutlich bestimmten Ausdruck gegeben[2]).

---

[1]) עורי צפון ובואי תימן הפיחי גני יזלו בשמיו יבא דודי לגנו ויאכל פרי מגדיו (ש"הש ה') ובמדרש: ד"א שהרוחות עתידות להכניס הגליות והקב"ה נותן שלום והם נכנסין בפתח אחד לקיים מה שנאמר באתי לגני אחותי כלה (ילקוט).

[2]) אלקים אלקיך אנכי: אלקים אני לכל באי עולם אע"פ כן לא יחדתי שמי אלא על עמי ישראל (ילקוט).

Das große Offenbarungsbuch der Natur und der Geschichte verkündet den Allmächtigen. Allen in die geheimnisvolle Welt Eintretenden bin ich der weltschaffende, wirkende Gott. Allein nach Gehen und Kommen verändert sich die Gotteserkenntnis. Kommen und Gehen in der Geschichte bezeichnet oft ein Steigen und Sinken der Gottesidee. Unverrückbar fest und bestimmt ruht mein Name auf dem erwählten Träger der Gotteseinheit, auf Israel. Alle Wesen sind „באי עולם", kommendem unbekanntem Ziele zustrebend, und aus der Gegenwart lebt sich für sie die Zukunft heraus. Für Israel steht das Ziel fest, seine Zukunft ist von seinen Sehern und Propheten erkannt und verheißen, und sie wirkt bestimmend auf seine Gegenwart.

Der Prophet in Israel ist „רכב ישראל" genannt; die Geschehnisse der Zeiten und was edel und groß ist an ihnen ist an den Triumphwagen gespannt, der dem Endziele zueilt. —

8) לא על זבחיך „Deine Emporopfer sind mir beständig gegenwärtig". Auch jede Wohltat, die du übst, darf sich im Lichte meiner Gegenwart sonnen, denn alles Gute und Tugendhafte in der Welt ist Widerschein der göttlichen Gnade, des beständigen Gegenüber des Guten. R. Nehemja im Namen R. Berachja's drückt dies so aus: Wenn der Mensch zu dem Verdienste gelangt, tugendhaftes Werk zu üben, so läßt der Allheilige es von sich verzeichnen, daß Er 'ית ihm gegenüber stehe, wie es heißt: und dein Emporopfer ist Mir stets gegenüber" (Jalkut)[1]).

9) לא אקח Der Stier ist oft das notwendige Tier für den Pflug zur Erhalung des Hauses, Ich nahm ihn dir nicht — מביתך פר — und Böcke, die zur Zucht und Vermehrung der Herde gehörig, entriß Ich deiner Hürde nicht — ממכלאתיך עתודים. —

10) כי לי כל חיתו יער Wald und Wild ist ein zusammenhängender Begriff. Das Wild ist natürliches Zubehör des Waldes. Daher חיתו יער. Ebenso ist בהמות בהררי ein Zeichen herrenloser

---

[1]) א״ר נחמי׳ בשם ר׳ ברכי׳ אם אדם זוכה לעשות צדקה הק״בה כותבת כנגדו שנא׳ ועולתך לנגדי תמיד (ילקוט).

Freiheit. Und das Getier auf den Bergen — zu Tausenden — hat dennoch einen Eigentümer: . . . . כי לי![1])

11) ידעתי Wie in V. 10 das Eigentumsrecht Gottes an alles Wild und Getier des Waldes und der Berge reklamiert wird, so wird hier betont die Kenntnis Gottes alles dessen, was den Menschen unbekannt bleibt. חיתו יער und בהמות בהררי in ihrem zugänglichen, wenn auch nicht bezwungenen Revier — sie sind mein und der Vogel in der Luft und was sich auf Feldern regt עוף הרים und זיז שדי im unzugänglichen Reiche der Luft und im unerkennbaren Stadium der ersten, leisesten Regung (זיז) alles עמדי bei mir und mir wohlbekannt.

Unsere Weisen haben diesem "זיז„ eine weitgehende, auch die Regungen der Geister und die mancherlei Bewegungen der Zeiten in sich schließende Deutung gegeben und diese nach ihrer Weise in einem agadischen Ausspruche symbolisch zum Ausdrucke gebracht. Rabba der Enkel Chana's erzählt nämlich, anknüpfend an das Psalmwort וזיז שדי עמדי folgende befremdliche Geschichte:

Einst fuhr ich auf dem Schiffe. Da sah ich einen Vogel, der stand bis zum Kniegelenk im Wasser und sein Kopf ragte hoch hinauf, bis schier an den Himmel. Da dachte ich, da muß es wenig Wasser geben, und ich wollte da ein kühlendes Bad nehmen. Doch eine Stimme aus unbekannten Höhen verwarnte mich: Wie, hier wolltest du baden? Wenn hier einem Schlosser die Axt in's Wasser fällt, so gelangt sie erst in sieben Jahren auf den Grund; nicht darum, weil das Wasser so tief, sondern weil es so reißend ist. Als ich zu Rabbi kam, erklärte er mir, dieser Vogel sei das in den Psalmen mit זיז שדי עמדי bezeichnete Ungetüm gewesen. R. Juda, Sohn R. Simon's weiß von diesem Vogel noch zu berichten: Wenn er die Flügel ausbreitet, dann verdunkelt er das Sonnenrad, und darauf bezüglich wurde an Hiob die Frage gestellt: Ist's deine Vernunft, auf deren Geheiß der Vogel Nez (נץ) die Schwinge hebt, die Flügel ausspannt nach Süden hin?" (Hiob 39). Und warum nennt ihn der Psalmist „Regung der Gefilde", זיז שדי? Nun, weil er von den verschiedensten

[1]) Es ist für diese Auffassung gleich, ob אלף sich auf בהמות oder auf הררי bezieht.

Seiten seine Kraft und seinen Geschmack erhält[1]. (Bab. Bathra 73 und Jalk.) Wir wissen es nicht genau zu sagen, auf welche in ihrer Zeit herrschende Geistesbewegung und Stimmungsregung Rabba und R. Juda das von ihnen gebrauchte agadische Bild anwenden wollten. Wir werden aber nicht irre gehen wenn wir behaupten: In welcher Zeit immer wir eine mächtige „Regung" wahrnehmen, auf die das entworfene Gemälde paßt, kann diese dem agadischen Charaktermaler als Modell gedient haben und noch dienen. Machen wir die Probe mit der in unserer Zeit so mächtig gewordenen antisemitischen „Regung", mit dem זיז שדי unseres Jahrhunderts. Der Antisemitismus, ein Vogel mit schwarzem Gefieder, hat ein seichtes, Schlamm und Schmutz mit sich führendes Gewässer zu seinem Fahrwasser. Wo dieser Vogel steht und den Kopf hoch oben hält, suche man nicht Tiefe und Quellenreichtum. Der Vogel steht nur bis ans Gelenk im Wasser. Es genügt ihm, daß die trübe Flut den Boden bedecke, auf dem er steht, und bis zum Gelenke reiche, vermittelst dessen er seine Schritte macht. Seicht und trüb sind die Argumente des Antisemitismus. Ihm genügen die albernsten Ritualmordmärchen. Es braucht nur irgend eine nichtsnutzige Maid zufällig — oder auch nicht zufällig — sich zu verlaufen, oder ein junger männlicher Nichtsnutz bei einem gewagten Abenteuer zu verunglücken — und die niederträchtige, das erhabene Judentum besudelnde Argumentation ist fertig.

Man glaube jedoch nicht, man könne dem schwarzen Vogel in sein Element nachsteigen. So seicht das Wasser ist, so reißend ist es, und die Axt auch eines geschickten Meisters würde den Fußpunkt des Vogels, den Grund des bösen Gewässers nicht erreichen. Die aufgestachelte reißende Leidenschaft des Pöbels läßt einen Grund

---

[1]) וזיז שדי עמדי אמר רבב״ח זימנא חדא הוי אזילנא בספינתא והזינא האי צפורא דיתיב במיא עד קרסולי׳ ורישי׳ מטי עד צית שמיא אמרי ליכא מיא ובעינא למיחת לצנוני נפקת בת קלא ואמרת היאך בעית לצנוני לנפשך דנהית הצינא לבר נגרא עד שבע שנין לא מטית לארעא לא משום דעמיקי מיא אלא משום דרדיפי מיא : כי אתינא קמי דרבי אמר לי ההוא זיז שדי הוא דכתיב וזיז שדי עמדי - א״ר יודא בר ר׳סימון כשהוא פושט כנפיו מכהה גלגל חמה הה״ד (איוב ל״ט) המבינתך יאבר נץ יפרוש כנפיו לתימן ולמה קורא אותו זיז שדי לפי שיש בו כמה מיני טעם מזה ומזה (ב״ב ע״ג וילקוט).

weder suchen noch finden. „Nicht die Tiefe, sondern das Reißende des Gewässers birgt die Gefahr".

Wenn Vogel זיז die Flügel ausspannt, so verdunkelt er das Licht der Sonne. Auch die hell leuchtende Sonne der Kultur im Jahrhundert der Aufklärung wird zeitweise von den Flügeln unseres schwarzen Vogels verdeckt, und es scheint oft, als wäre das „Sonnenrad" um viele Jahrhunderte zurück gedreht. Was nützen da Vernunftgründe? „Nicht deinen Vernunftgründen folgend hebt der Vogel נץ die Schwinge und spannt er die Flügel aus gen Süden". Es ist, als ob elementare Gewalten dem Flug des Vogels die Richtung geben, die nicht mit der Axt und nicht mit der Vernunft zu ändern ist.

Es ist fast unmöglich dem Vogel "זיז" durch Entziehung seiner Nahrung beizukommen, denn er erhält seine Nahrung von den verschiedensten, einander oft entgegengesetzten Seiten, und der Nährsame des Judenhasses geht auf den verschiedensten weit auseinander liegenden Feldern des fanatischen Glaubens, der Unwissenheit, des Rassendünkels, des Geschäftsneides und der gemeinen, rohen Raub- und Mordlust auf[1]). Schwarz ist das Gefieder des Vogels זיז, aber vielfarbig und vielfältig sind die Triebfedern seiner Bewegung, und da sagen so Viele, auch sonst Edle, Aufgeklärte und Studierte: Diese Bewegung ist uns unbegreiflich und wir kennen sie zu wenig, um sie zu bekämpfen! Dieser Flug des זיז und die durch ihn erzeugte partielle Sonnenfinsternis ist der Fluch und die Schmach des Jahrhunderts, und wir können sie nicht wegwischen!

Da hören wir die im Psalmwort laut vernehmbare Stimme Gottes: **Ich** kenne diese Bewegung — וזיז שדי עמדי — und Ich will sie meistern und zu dem von mir bestimmten Endziele hinausführen!

Die Sonne der Kultur ist das Höchste nicht. Über ihr steht Gott, unser Gott, und Er ית' kann von keinem Vogelflug und keinem Zeitenfluch verdunkelt werden! !אלקים אלקיך אנכי

12) אם ארעב Hätte Ich Bedürfnisse zu stillen, so brauchte Ich dazu deine Gaben nicht, denn mein ist die Welt und was sie füllt.

13) האוכל Ich habe jedoch keine Bedürfnisse, weder Hunger noch Durst. בשר אבירים und דם עתודים entsprechend dem "פר" und "עתודים" in Vers 9.

[1]) Diese Zeilen sind im Jahrzehnt der „Blutprozesse" in Deutschland und Oesterreich und im Jahre des Pogroms in Rußland geschrieben!

14) זבח Nur geben will Ich und nur תודה, Dankopfer empfangen, und dies nicht um meinet- sondern um deinetwillen, damit du zu deinem Gotte eine Beziehung habest im Geloben und Erfüllen. Solches תודה, das deinem Dankgefühle die freie Widmung abnötigt, mildert den Abstand zwischen dir und dem Höchsten, עליון, dem du נדר, das selbst auferlegte Opfer zu zahlen verpflichtet bist.

15) וקראני Diese „Widmung" ist חלוץ = Rüstung. Du hast den Mut Mich am Tage der Not zu rufen, und חלץ = Rettung ist erhofft und erwartet. Gerüstet in der Not und gerettet aus der Not, wie du bist — so ehrst du mich — ותכבדני.

16) ולרשע Da fehlt jede Innerlichkeit. Es gibt da keine Beziehung zwischen den Gefühlen in der Tiefe und dem „Höchsten" — עליון in den Höhen. Diese Tiefe fehlt, und alles, was vom Gottesbündnis, בריתי, noch übrig ist, liegt an der Oberfläche, auf den Lippen ותשא בריתי עלי פיך.

Die חקים, die Gottessatzungen sind Stoff der Erzählung, vielleicht der historischen Beleuchtung לספר חקי, nicht aber lebensgestaltende Satzungen; מה לך לספר חקי. Was hast du meine Satzungen zusammen zu z ä h l e n?

Dem צדיק ist die Welt eine einheitliche, durch die göttliche Vorsehung, השגחה, zusammengehaltene Welt. Ihm sind die חקים zusammenhängend, durch ברית ותורה mit einander verbunden. Dem רשע aber ist das Leben ein zerfallenes. Das Ungefähr regiert ohne bindendes Gesetz und ohne ethische Kraft. So fallen ihm, dem רשע, die חקים auseinander. Stückweise zählt er sie, denn es fehlt ihm der Faden, denn der ברית ist nur auf der Lippe.

17) ואתה שנאת Die חקים werden vielfach für Ritualsätze, für starre Weisungen gehalten, denen die Vernunft sich fügen muß und an welchen das Gemüt kein Teil hat. Diesem strengen, jede milde Regung abweisenden Regulativ wird dann die das Herz durchbildende Ethik gegenüber gestellt und so ein Gegensatz zwischen חקים und מוסר geschaffen.

Eine solche Scheidung zwischen Gotteswort und Gotteswort ist zu verwerfen, weil sie unwahr ist. Die Erhebung der Sitten- und Rechtsgesetze auf Kosten des sogenannten Ritualgesetzes ist eine falsche Ausflucht des Übertreters, der Gottes Worte — ob sie die ethische Prägung haben oder nicht — hinter den Rücken wirft. Wer dreist das Gebot übertritt, das Er, Gott, geboten und nicht

heiligt, was Sein, der wird nicht stehen bleiben vor der Schranke von Mein und Dein! Du haßtest מוסר und warfst folgerichtig meine Worte — jene הקים sowohl als andere מוסר bedingende Worte weit hinter dich.

18) אם ראית גנב Den sichtlichen Diebstahl des Diebes hast du beschönigt (vgl. Raschi נתרצת ללכת עמו), gebilligt und mit Ehebrechern gemeinsame Sache gemacht.

19—20) פיך שלחת — תשב באחיך Der Abfall von Gott führt dich in die Gesellschaft der — Gefallenen, und der böse Umgang verdirbt den Rest der guten Sitten.

Den Verbrecher in freundlichen Schutz nehmen und seine Gesellschaft suchen — das löst die Zügel der Moral und der Zucht. פיך שלחת. Du läßt den Mund los zum Bösen (im נבול פה), ולשונך תצמיד du läßt die Zunge Trug schmieden. Das läßt du geschehen, bis es um dich geschehen ist und du dazu gekommen bist gegen den eigenen Bruder zu reden und den Sohn deiner Mutter zu besudeln. Schon indem du den Dieb und den Ehebrecher dir, und dich ihnen ebenbürtig machst erniedrigst du den Bruder und beschimpfest du die eigene Mutter.

Du bist gesunken und suchst das Hochstehende, Reine in deine Niedrigkeit herab zu ziehen.

21) אלה עשית Du meintest, Ich gliche im Wesen dir — דמית היות אהי' כמוך

Die Weisen formulieren diesen Vorwurf so: Ihr setztet das Gebilde dem Bildner, und die Pflanzung dem Pflanzer gleich. „Ich weise dich zurecht und stelle dir's vor Augen." Hierzu geben zwei Amoraim zwei Erklärungen. Der Eine meint: Ich rege alles auf vor deinen Augen; der andere: Ich ordne alles vor deinen Augen.[1]) (Rabba V. B. M. 1 und Jalk. Tehillim). Den ganzen Grund des Verbrechens aufregen, und den Verbrecher vor seinen eigenen Augen nochmals entstehen lassen — אסדר - אעורר entsprechend אוכיחך - אערכה — das ist das Wesen der תוכחה, die nicht das Verbrechen rächen, sondern den Verbrecher bessern will.

---

[1]) דמיתם הצורה ליוצרה ואת הנטיעה למי שנטעה אוכיחך ואערכה לעיניך תרין אמוראים חד אמר אעורר כל לעיניך וחד אמר אסדר כל לעיניך (מ"ר דברים וילקוט תהילים)

ערך von ערכה = ordnen; נבה, יבה von אוביהך = gegenüberstellen; ערך von אערבה = ordnen.[1])

22) בינו נא Ihr vergesset Gottes, weil er schweigt "החרשתי" — scheinbar schlummert. Hütet euch, seinen Zorn durch eure Taten zu wecken. Gott bessert oder — zerreißt.

23) זבח תודה Oben in V. 14—15 Rüstung und Rettung durch תודה und תפלה, die den Menschen zur Gottesverehrung vorbereiten.

Hier wird gezeigt, wie die Gottesehrung aus tiefinnerem Dankgefühl entspringend sich in einem Gott geweihten Leben ununterbrochen fortsetzt=יכבדנני. — Haben wir in - אעורר - אסדר - אוביהך אערבה die den Weg des Sünders bezeichnenden Etappen aufgesucht, um den ganzen bösen Weg mitsamt seinem Anfangs- und Endpunkte zu erkennen, so wird uns hier beim Gottesverehrer wieder das "שם דרך", das „Wegmachen" als die Hauptsache hingestellt.

Nicht darauf kommt es an, daß man impulsiv hier und da Gutes tue, sondern darauf, daß die Bahn des Guten die einzig mögliche Laufbahn werde, die wir unentwegt beschreiten.

Auf dieser Bahn zeige Ich, spricht Gott, dem dankbar Gott Vertrauenden Schritt für Schritt das Heil seines Gottes ישע אלקים. Und so klingt der Psalm mit dem Namen Gottes aus, mit dem er begonnen: אל אלקים ה׳ דבר - אראנו בישע אלקים!

Kap. 51.

Allgemeines.

Der Psalm enthält ein Sühngebet. "חנני". Der Ruf nach Gnade dringt durch den Psalm vom Anfange bis zum Ende; er

---

[1]) Vgl. „Hermon" S. 151. So lehren auch die Weisen in den Sprüchen der Väter: אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו, welcher Spruch nicht nur vom Beurteiler verlangt, daß er sich in die Lage des zu Beurteilenden versetze, sondern noch sagen will:

Verfolge rückwärts die Spur, und den Ausgangspunkt nicht nur der begangenen sträflichen Tat, sondern auch des Täters. Berücksichtige seinen Erziehungsgang, seinen Umgang und all die Momente, die ihn von Stufe zu Stufe abwärts gebracht bis zu dem Punkte, an dem er sich jetzt befindet. עד שתגיע למקומו folge ihm von Punkt zu Punkt, bis du den Punkt erreichst, den er jetzt einnimmt und auf dem du ihn zu beurteilen hast.

Also: Lasse den Sünder entstehen und halte dir seine Entstehungsgeschichte vor Augen!

zittert durch alle Verse und Worte. Sühne einer großen Schuld, Gnade, damit die Sühne erträglich sei — das ist's, worum König David in diesem Psalm zu Gott fleht. —

An das Liebste und Teuerste, an den Wendepunkt im Leben Davids, an בת שבע knüpft sich die Schuld. בת שבע ist frei von Schuld, und es soll aus ihrem Schoße der davidische Stamm erblühen. Auch David ist in streng juridischem Sinne frei von Schuld. Allein er selbst fühlt sich schuldig und sucht die Schuld nicht zu beschönigen. Im Gegenteil, er analysiert sie. Mit der prüfenden Sonde des Verstandes dringt er in sein Empfindungsleben und legt er sich seine eigenen Triebe vor Augen, denn diese waren die Triebfedern der Schuld. David untersucht sein Tun in seinen Folgen und findet Verbrechen, er untersucht es in seinen Ursachen und findet Sünde, und er untersucht weiter, wieso die Sünde zum Verbrechen geworden, und da findet er sich selbst als den Vermittler beider auf krummen Wegen. (עונות).

Dieses Sühngebet ist nicht der Ausbruch der augenblicklich bedrückten Seele und nicht der Angstruf aus einer beklommenen Herzensstimmung; es ist nicht das Winseln eines in seiner erkannten Nichtigkeit vergehenden Wesens. Dies Gebet ist ein strafend erhebendes Wort, das sich an die eigene Seele richtet und sie — emporrichtet.

Aus der Tiefe psychologischer Gründe steigt dieses Anklage und Verteidigung vereinigende Gebet wie eine Säule empor, und der Sünder lehnt sich betrachtend an diese Säule. So dient der aufragende Altar, der der Sünde Sühnopfer aufnimmt, dem bei seinem Opfer zerknirscht stehenden Sünder zum Stützpunkte, damit er nicht falle. —

Naturgemäß können wir diesen Psalm folgendermaßen einteilen:

V. 1—2: Überschrift.

V. 3—6: Bekenntnis der Schuld.

V. 7—8: Quelle der Schuld und Quelle der Sühne, sie entspringen neben einander, und das Geheimnis schwebt über beiden: das Geheimnis des Werdens und das der Weisheit. Zwischen beide ist der Mensch gestellt mit seiner Entschließung, und so hat er ein Recht zum Schöpfer des Doppelgeheimnisses emporzurufen: תודיעני! Laß mich wissen! laß mich erkennen!

V. 9—19: Die reinigende Sühne, wie sie den frei werdenden Sünder beglückt und zum Lichte der Gotteserkenntnis und des Menschenadels heraufhebt, bis er jauchzt und jubelt und — lehrt. — Dabei zittert die Furcht vor dem Rückfall und das Bangen die errungene, unverdiente Gnade wieder zu verlieren, sie im Alter zu verlieren, wenn keine Kraft mehr da ist, sie auf's neue zu erringen. — Siegesjubel und Seufzer wechseln ab und machen dies Gebet zu einem so großartigen, rührenden.

V. 20—21: Schluß. Die aus gebrochenen Herzen sich aufbauenden Einzelaltäre fordern ein Zion, gipfeln in Zion, dem Altare des Volkes — der Menschheit. Die Herzen haben wir Dir gewidmet, den Zionsaltar widmest Du uns, Gott!

Einzelnes:

1) למנצח מזמור Wehmütig klingt dieser „מזמור". Auch hier wie in Ps. 3 wäre die Frage des Talmud berechtigt: קנה לדוד מיבעי Es wäre doch die Überschrift: „Klagelied" am Platze? Bei einiger Aufmerksamkeit jedoch vernehmen wir hier wie dort einen mildernden Ton im Lied. Der Inhalt ist selbstrichtend, doch nicht selbstvernichtend. —

2) בבא-כאשר בא knüpft an das in II. Sam. 11—12 mitgeteilte Ereignis an. Die Ausdrücke בבא-כאשר בא decken sich wie sich Vergehen und Strafe decken.

Bevor נתן zu דוד kam und ihm sein אתה האיש! zugedonnert, דוד sein „חטאתי לה'" und נתן wieder sein גם ה' העביר חטאתך לא תמות gesprochen und hinzugefügt: גם הבן הילוד לך מות ימות — lastete auf David ein schwerer Druck. Nun ist das Urteil gesprochen, דוד krümmt sich in seinem Weh und fastet Tage lang, doch fühlt er sich weiter in Gottes Schutz, er darf sich seinem strafenden und verzeihenden Gott nahen. Das entlockt seiner Harfe den mutverleihenden Akkord.

3) חנני אלקים Von חנן und רחם finden wir transitive Anwendungen, wie חנני, רחמני, doch nicht von חסד.[1] חסד bezeichnet eben die allgemeinste den Weltbau bedingende Eigenschaft Gottes, die — wenn wir so unterscheiden dürften — Sein innerstes

---

[1]) Außer in Spr. 25, 10 פן יחסדך השומע ודבתך לא תשוב, wo aber יחסדך im üblen Sinne von חסד=Schande gebraucht ist und so viel wie יחשדך bedeutet.

Wesen ausmacht. Auch von נפש gibt es keine transitive Form (obgleich das Passivum ינפש gebraucht wird). Man kann nicht sagen: נפשני wie man חייני sagt. So ist auch חסד, weil die Seele der Welt, als Zustand zu begreifen und als Zeitwort nur rückbezüglich anwendbar wie תתחסד (Ps. 18).

4) הרב׳ה den Begriffen חטאתי, עוני, פשעי entsprechen: מחה, הרבה כבסני, טהרני. — Die Beschönigung und unehrliche Verdeckung der חטאים ist die Mutter der פשעים. Aus der Wurzel meiner Sünde (חטאתי), die den Sinnenreiz zum Nährboden hat, sind mir schwere Vergehen — פשעים erwachsen: חטא בת שבע und מיתת אוריי.

Wenn auch durch גט כריתות und מורד במלכות nach außen hin die Legalität dieser durch David begangenen und bewirkten Handlungen hergestellt wird, so nützt diese formelle Rechtfertigung nichts. Gelöscht müssen die פשעים werden — מחה, und das kann nur כרב רחמך geschehen. Die עונות machen die Selbstprüfung und Besserung, macht die — „Selbstwäsche" gut. Darum hat das הרבה כבסני dem קרי nach keine eigentliche Imperativ- sondern eine Adverbialform und deutet mehr auf eine Selbsttätigkeit hin.

Nach alledem jedoch, wenn der Flecken gelöscht und weggewaschen ist, fehlt noch viel zur wirklichen Reinheit: טהרני! Dann erst ist das Reinigungswerk vollbracht.

Tief ergreifend weiß der Talmud zu berichten, wie David vor Gott gebetet: „Übe an mir ein Zeichen zum Guten, damit meine Feinde es sehen und sich schämen!" (Ps. 86). Verzeihe mir, o Gott jene Sünde und zeige es aller Welt, daß mir verziehen sei. Hierauf antwortete — nach demselben talmudischen Bericht — der Allheilige: Verziehen soll dir sein, doch kund werde dies erst in den Tagen deines Sohnes Salomo. Und es geschah, als Salomo den von ihm erbauten Gottestempel einweihen und die Bundeslade des Zeugnisses in den Raum des Allerheiligsten hineinbringen wollte, da drückte eine geheime Kraft die Türen aneinander, so daß dem ארון der Eintritt verwehrt war. Salomo stimmte hierauf vierundzwanzig Lieder Gott zum Lobe und Preise an, indem er den Pforten sein שאו שערים ראשיכם zurief, doch die Pforten öffneten sich nicht. Da rief Salomo aus vollem Herzen: Ewiger, mein Gott! Weise das Angesicht deines Gesalbten nicht zurück. Gedenke doch Deiner Liebe gegen David, Deinen Knecht! (II. Chr. 6, 42).

Da taten sich die Pforten auf und ließen die Gotteslade ein, und da wurde es aller Welt klar, daß Gott in seiner großen Gnade David verziehen habe. So wurden die Feinde Davids beschämt. Hierauf bezüglich sprach es Salomo in seinem Koheleth (9): O, wie preise ich die Toten, die bereits gestorben sind! (Tr. Sabb. 30).

5) כי פשעי Ich kenne die Folgen in ihrer Größe und die Wurzel in ihrer Tiefe. -- "עוני", ist hier weggelassen, denn dies war Mittler zwischen חטאת und פשע. — Dem selbstbewußten „Ich" steht חטאת gegenüber, die Frucht der schwachen Stunde, das Werk der Menschenschwäche — חטאתי נגדי תמיד — und der flüchtige Augenblick erhält Beständigkeit. O, diese Minute will dem Gedächtnis nicht entschwinden!

6) לך לבדך Den Menschen gegenüber gibt es Ausflüchte. Das Gesetz selbst hat in dem Bollwerk, mit dem es die Gesellschaft umgibt, offene Stellen, Lücken, die durch keine Zeugenevidenz auszufüllen und vom Strafarm nicht zu treffen sind. Durch diese kann ein Sünder entschlüpfen, besonders wenn er ein König ist. Doch נגדי תמיד vor mir selbst entrinne ich nicht und nicht vor Dir, Gott, gegen den ich gesündigt. --

Und wenn der Arm des Gesetzes und die Hand des — Historiographen sich nicht gegen den Sünder richten, was ich tat ist dennoch böse, denn es ist böse in Deinen Augen, Gott! All dies weiß ich, erkenne ich. Damit erkenne ich an die Gerechtigkeit Deines strengen Wortes durch den Propheten נתן und die Sieghaftigkeit — תזכה — Deines lautern Urteils. Es ist ein Unterschied zwischen "תצדק", und "תזכה", dem לך לבדך חטאתי entspricht תצדק בדברך und dem הרע בעיניך עשיתי entspricht תזכה בשפטך. —

7—8) הן בעון-הן אמת Geheimnis umhüllt das Werden des Menschen; Geheimnis umhüllt die Wahrheit. Niedriger Trieb zu hohem Zweck in den Dienst genommen — gibt dem Menschendasein den Anfang, auf Gottes Geheiß. Wahrheit und Weisheit verhüllen ihr Antlitz bis der Mensch geboren ist. Von diesem Menschen forderst Du, Schöpfer, Wahrheit und Weisheit. —

Sich selbst Geheimnis, soll der Mensch von der Geburtsstunde an des Lebens Geheimnis in sich entdecken, und er soll es enthüllen im wahren Wort und in der weisen Tat. תודיעני Lehre mich das, Gott!

אמת unter der Tünche, der Lüge, בטחות, die über אמת hinwegtäuscht, חכמה, von allen Seiten umschlossen סתום und in tiefer Verborgenheit wirkliche חכמה — lehre mich aus diesem Labyrinth des Menschendaseins, zu dem die Leidenschaft den Schlüssel hat und in dem tausend Torheiten das Licht der Weisheit verlöschen — lehre mich die Wege finden hinauf zu Dir! חפצת, Du wünschest חכמה als חפין, als Gehalt des Lebens, als Gegenstand des Seins —

9) תחטאני Tod und Aussatz verunreinigen. Von innen heraus: מצרע, von außen heran: נגיעת מת. Innerer Trieb — äußerer Anlaß. Der טבילה geht die הזאה voraus, zuerst die religiöse Reinigung und dann die physische. ומשלג אלבין. Die הפעיל-Form rechtfertigt sich durch den Gedanken: Der reine Körper läßt die Seele in ihrer Schöne erscheinen, weißer als Schnee. —

10) תשמיעני Laß mich für den Laut von ששון ושמחה wieder empfänglich werden, damit das niedergedrückte Gebein juble. Diese Bitte verbindet die Hoffnung auf Gewährung. Daher nicht השמיעני sondern תשמיעני wie תודיעני und תחטאני. —

Die Einwirkung körperlicher Sinnlichkeit hat die Seele gebeugt; die freudige Kunde erneuter Reinheit, die die Seele aufnimmt, möge meine Körperwelt, möge mein Gebein heilend durchdringen. (ושמועה טובה תדשן גרם (משלי In der wiedergewonnenen Seelenreinheit erstehe der gesunkene Mensch.

11) הסתר - מחה Hier setzt der direkte Wunsch ein mit dem Imperativ. Du wirst mich entsündigen, Du wirst mich rein waschen, Du wirst mich Freude vernehmen lassen, und meine Gebeine werden jubeln תודיעני - תחטאני - תכבסני - תשמיעני - תגלנה und nun das Mittel: הסתר! Wende ab den Blick der Gottesheit von meiner Menschenschwäche und tilge, lösche die Winkelzüge, die mein Wollen zur Ausnützung dieser Schwäche angewendet.

12) לב טהור Ein reines Herz als Neuschöpfung לב טהור ברא לי — so wird das Empfinden geläutert, und richtiger Geist des Wollens ורוח נכון חדש בקרבי. Dieser wird nicht geschaffen, sondern durch deine Hilfe erneut [1] בקרבי. Durch לב טהור und רוח נכון eine neue Welt, und in dieser Welt ein neuer Geist, und diese Welt ist בקרבי! und ich will sie hinausleben!

---

[1]) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

13) אל תשליכני Das Herz bleibe rein, da Du mich nicht wegwirfst, und der Geist richtig, da Du den Impuls gebenden „Geist Deiner Heiligkeit“ mir nicht wieder entziehst. Durch diese Worte zittert die Furcht vor dem Rückfall, der den gänzlichen Fall bedeuten würde.

14) השיבה לי Gib mir meine Jugendreinheit wieder! Gib mir dieses Wonnegefühl deines Heiles sicher zu sein ורוח נדיבה, stütze mich mit dem Geiste des innern Adels, der in der Freudigkeit der Gott zustrebenden Seele seine Quelle hat, der sich innerlich potenziert, mein ganzes Wesen durchströmt und mein Denken und Tun befruchtet. —

In den Versen 12, 13, 14 kommt das Wort רוח dreimal vor: רוח נכון - רוח קדשך - רוח נדיבה. —

1. Der rechte, vom Gesetz gut geheißene Geist, der vom richtigen Ausgangspunkte aus seine Bahn zum rechten Ziele bemißt und auf diese von Vorschrift und Satzung eingezäunte Bahn hindrängt; — der Geist, nicht voreingenommen, nicht angekränkelt von sinnlichem Verlangen, empfänglich für das Hohe, Gute und Wahre: das ist רוח נכון, der Geleitsbote des לב טהור.

2. Die Erfüllung des Geistes mit Hohem, Gutem und Wahrem durch den Einfluß deines Willensausdrucks durch מצות ה', das ist mir רוח קדשך. O, nimm ihn nicht von mir אל תקח ממני! denn was bin ich, wenn ich mit רוח נכון allein dastehe? רוח נכון ist das Gefäß, רוח קדשך aber ist der Inhalt, ist der Gehalt meines Seins.

3. Dann erst wächst der Geist in mir und er erhält Schwingen zum edlen Fluge der Begeisterung die als רוח נדיבה himmelwärts steigt.

15) אלמדה So kann ich den Ausschreitenden nicht nur verkünden, daß Du helfest, sondern ich kann ihnen auch die Wege zeigen, auf welchen Heil und Hilfe von Dir zum Menschen, bis zur geheimen Stätte menschlichen Sinnens und Empfindens herabsteigen. Diese Wege aber, die Deine Gnade einschlägt zum Menschen herab, sind dieselben, die der sündige Mensch einschlagen soll zu Dir hinauf — zu Dir zurück.

Lehren will ich und an deiner Begnadigung der פשעים dartun, daß die Sünder, so lange sie noch חטאים sind, schleunigst zu dir zurückkehren mögen und müssen.

16—17) הצילני - אדני Resumnee dieser innern Regeneration, diese Umwandlung vom zerknirschten Bekenner zum begeisterten Verkünder!

18) כי לא תחפץ - לא תרצה Zweck=חפץ ist das Opfer nicht. Der freventliche Sünder, der חוטא במזיד soll kein Sühnopfer, חטאת, bringen. Dies ist Dir nur vom שוגג genehm, wie Du das freiwillige עולה, nicht aber חטאת נדבה — das einer bestechenden Gabe des Sünders gleichkäme — annimmst. —

19) זבחי אלקים In רוח נשברה und לב נשבר ermöglicht sich auch für den gewesenen מזיד eine Verbindung von חטאת mit עולת נדבה.

In ergreifender Weise bringt R. Josua, Sohn Lewi's die Vorzüge des gebeugten Sinnes und demütigen Herzens zum Ausdruck. Er lehrt (Tr. Sota 5): Wie groß stehen die Menschen mit demütigen Herzen da. Wenn zur Zeit, da das heilige Haus, das Mikdasch, stand jemand ein Emporopfer darbrachte, so hatte er Lohn für ein Emporopfer zu erwarten, war's eine Huldigungsgabe, so fand er Lohn für diese Gabe. Demjenigen aber, der einen demütigen Sinn hat, rechnet es die Schrift an, als hätte er sämtliche Arten von Opfern dargebracht, wie es heißt: Opferungen vor Gott — ist ein gebrochener Sinn. Sein Gebet wird nicht verschmäht, denn es heißt: ein gebrochen gebeugtes Herz verachtest Du nicht o Gott:

R. Alexander fügte an diesen Vers die Lehre: Ein gewöhnlicher Mensch würde es für schimpflich halten, sich eines zerbrochenen Gefäßes zu bedienen. Der Allheilige jedoch, Er sei gepriesen! Alle Geräte, deren er sich bedient sind zerbrochen: „Nahe ist Gott denen, die gebrochenen Herzens!" „Er heilt gebrochene Herzen und verbindet ihre schmerzlichen Wunden!" „Ein gebrochen gebeugtes Herz verachtest Du nicht o Gott!" [1]) Das gebrochene Herz ist das

[1]) אמר ריב"ל כמה גדולים נמוכי לב שבזמן בהמ"ק אדם מביא עולה שכר עולה בידו מנחה שכר מנחה בידו אבל מי שדעתו שפלה מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות שנא' זבחי אלקים רוח נשברה ואין תפלתו נמאסת שנא' לב נשבר ונדכה א' לא תבזה (סוטה ה' וילקוט)

לב נשבר וגו' א"ר אלכסנדרי הדיוט זה אם משתמש בכלי שבור גנאי הוא לו אבל הקב"ה כל כלי תשמישו נשברים הם : קרוב ה' לנשברי לב : הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם : לב נשבר ונדכה א' לא תבזה (שם):

Opfer, und 'ה hört sein Seufzen; findet die תפלה auch nicht im greifbaren Erfolge Erhörung, sie ist dennoch nicht נמאסת. —

20—21) היטיבה - אז תחפץ Bevor מקדש und מזבח standen waren die קרבנות Privatwidmungen von Zeit zu Zeit und von Ort zu Ort. Mit Erbauung des מקדש gab es einen pflichtmäßigen Opferkultus. Mit dem Wiedererstehen von מקדש und מזבח durch עבודת הקרבנות היטיבה ברצונך wird Zion wieder Mittelpunkt der werden und wird Jeruscholaim wieder die Scharen der Opfernden in seine Mauern ,חומות ירושלים, aufnehmen. Außer dem Bedürfnis der Person fordert dann das 'בית ה, der מזבח seine Speisung-קיץ המזבח. —

Dies liegt in der Unterscheidung von אז תחפץ זבחי צדק עולה וכליל und אז יעלו על מזבחך פרים Sie steigen gleichsam von selbst zum מזבח hinauf als dorthin gehörig.

'צדק' drückt hier den in sittlichem Ernst und liebevoller Hingebung erstarkten Gemeinsinn aus, der die Handlungen des Einzelnen und der Gemeinschaft bewegt, dahin bewegt, תחפץ, wohin Du sie forderst.

Wunderbar tönt dieses in die noch zu erstehenden Mauern Jeruscholaims hineingesungene Lied vom einzelnen in die große Gemeinschaft aufgehenden und von der alles erfassenden Hingabe an Gott getragenen Manne aus den Stadtmauern, aus dem der Stadt Jeruscholaim geweihten Stufenliede wieder.

In Psalm 122 singt David: „Ich freue mich derer, die zu mir sprechen: In das Haus Gottes lasset uns gehen! Einst standen unsere Füße in deinen Toren, Jeruscholaim! „Jeruscholaim, aufgebaut wie eine Stadt, die alles in sich vereinigen will, wohin die Stämme gehen, die Stämme Gottes — ein Zeugnis für Israel — dem Namen Gottes zu huldigen."

Die Freude über den Zuruf: „Lasset uns in das Haus Gottes gehen" !בית ה' נלך hat darin ihren Grund, weil alle diesem Hause zustrebenden Waller einen und denselben Standpunkt haben, von dem aus sie stammes- und gesinnungseinig den Weg zum 'בית ה antreten עומדות הי' רגלינו בשעריך ירושלים. Standen ja unsere Füße in deinen Toren, Jeruscholaim! Von da aus waren unsere Schritte geeinigt und unser Streben einzig darauf gerichtet, getreu den Stämmen Gottes Zeugnis abzulegen für Israel, das dem Namen Gottes huldigt.

Dieser Huldigung ertönt das Lied unseres Psalms, das mit dem doppelten 'אז' „Einst" ausklingt !אז תחפץ-אז יעלו

Kap. 52.

Allgemeines:

Den geschichtlichen Hintergrund des Psalms bildet der Verrat, den דואג an דוד begangen, (I. Sam. 22). Die Persönlichkeit des דואג ist in Dunkel gehüllt, sowohl was seine Abkunft, als was seinen Charakter betrifft. Doeg tritt selten auf, und wo er erscheint, ist seine Spur mit Blut bezeichnet. Der Name אדומי läßt uns seine Verwandtschaft mit dem Israel feindlichen Volke Edom vermuten. Die Talmudisten haben eine geistige Verwandtschaft angenommen. In I. Sam. 21 wird er uns als אביר הרועים, der starke Oberhirt Sauls vorgestellt, und im Talmud wird auch diese Bezeichnung in geistigem Sinne aufgefaßt und דואג als der Vorsitzende des von שאול designierten Gerichtshofes betrachtet (Sanh. 104). Was דואג zum Verrat an דוד getrieben, ob die Liebe für שאול oder der Haß gegen דוד? Der Talmud nimmt das Letztere an (I. Sam. 22 Jalk.) und nennt den Neid (אדום - אדמוני) als Quelle des Hasses. David selbst scheint sich in der Gesinnung Doeg's nicht getäuscht zu haben. — Nach dem Talmud ist דואג nur vierunddreißig Jahre alt geworden. Darnach war er schon in früher Jugend hoch gestiegen. War ihm דוד im Wege noch höher zu steigen?

Der Talmud behauptet von דואג, daß er seine ganze Thora nur auf den Lippen getragen, sein Herz kein Teil daran gehabt habe. כל תורתו של דואג לא הי׳ אלא משפה ולחוץ (Sanh. 104) "ולחוץ". Nach außen hin sollte ihm die Wissenschaft Glanz verschaffen, sein Inneres blieb finster und kalt. — Aus der Strafe, die die Gerechtigkeit des Talmud דואג diktiert, ersehen wir, wie hoch und wie psychologisch genau der Talmud seine Schuld bemessen. R. Jochanan hat diesbezüglich den folgenden Ausspruch getan:

Drei Engel des Verderbens wurden zur Bestrafung Doeg's entsandt. Der eine bewirkte, daß alles was Doeg gelernt und gelehrt, in Vergessenheit geriet, der zweite sollte die Seele Doegs verbrennen und der dritte seinen Staub in alle Lehr- und Bethäuser Israels ausstreuen (Sanh. 106)[1].

---

[1]) א״ר יוחנן שלשה מלאכי חבלה נזדמנו לו לדואג אחד ששכח תלמודו ואחד ששרף נשמתו ואחד שפזר עפרו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות (סנהד׳ ק״ו).

Fügen wir zur Charakterisierung Doegs noch hinzu, daß die Weisen den Vers in Jes. 33: איה סופר איה שוקל איה סופר את המגדלים. „Wo ist Einer, der zählt, der wägt, wo Einer, der die Türme abzählt" auf Doeg und Achitofel beziehen, die hunderte von geistreichen Fragen „aufgetürmt", allein es nicht beachtet haben: רחמנא לבא בעי daß die Lehre Gottes das Herz fordere דכתיב (שמואל א׳ י״ג) ה׳ יראה ללבב wie es geschrieben ist „Gott sieht aufs Herz". Ein solches Thorastudium, bei dem das Herz leer ausgeht, verwerfen die Weisen, als ein für das Gesetzesleben unfruchtbares לא סלקא להו שמעתא אליבא דהלכתא. Eine solche תורה ist dem Vergessen geweiht[1]) die Seele, die an der auf den Lippen getragenen תורה nicht Teil hatte, wird vernichtet, und kein liebevolles Gedenken bleibt dem seelenlosen Weisheitskünstler in Israels Stätten der Lehre und des Gebets. Wie die תורה des Ruhmsüchtigen verfliegt sein eigenes Wesen in Atomen.

Das war דואג, der in der Überschrift unseres Psalms genannt ist. Dies der Urheber der Bluttat zu נוב עיר הכהנים, der fünfundachtzig Aharoniden tötete, der die Henkersdienste verrichtete, vor welchen alle Schergen Sauls zurückgeschreckt waren.

Der Psalm ist, wie die Überschrift sagt, משכיל, also lehrlichen Inhalts. Wir haben daher nicht den Wutschrei des verratenen Unglücklichen zu erwarten, sondern die abgeklärte Betrachtung über den Verrat und seine für den Verratenen und den Verräter wirksamen Folgen. Wir sollen den Verrat emporwachsen sehen aus seiner Wurzel, um dann angesichts der ewigen Güte Gottes sicher zu sein, daß diese Wurzel abgehauen und der Baum entwurzelt wird. — Diese Ruhe, die uns zur Betrachtung des uns vorliegenden Gegenstandes die richtigen Gesichtspunkte finden läßt, macht es uns vergessen, daß dieser „Gegenstand" eine Anklage sei, die der Verratene gegen seinen Verräter erhebt. Es wird eben mit diesem „משכיל", nicht so sehr unser Empfinden als unser Denken angesprochen. Als der Tendenz des Psalms ensprechend empfiehlt sich folgende Einleitung:

Vers 1—2 Überschrift. — Vers 3—6 Die Anklage gegen den Verräter und die psychologische Möglichkeit solchen Verrats. —

[1]) לא מת דואג עד ששכח תלמודו שנא׳ (תהלים ע״ה) הוא ימות בלא מוסר וברוב אולתו ישגה:

Vers 7 Die der Schuld entsprechende Vergeltung. Vers 8—9 Die Lehre, die die Nachwelt, die besonders die Gerechten daraus ziehen. Der Triumph der Sittlichkeit über Verderbtheit und Tücke. 10—11 Die Selbstermutigung und der Dank.

Einzelnes.

2) בבוא דואג Diese Stelle in ihrem Zusammenhange בבוא דואג האדומי ויגד לשאול ויאמר לו בא דוד וגו' erinnert auf den ersten Blick an die Überschrift des vorhergegangenen Psalms 51: בבוא אליו נתן . . . כאשר בא אל בת שבע. Allein in Psalm 51 bezieht sich "בבוא„ auf den kommenden, mahnenden Gottesboten, auf den Propheten נתן und "כאשר בא„ bezeichnet דוד, den sich schuldig Fühlenden, während hier in Ps. 52, mit "בבוא„ der schuldige Verräter, und mit "בא דוד„ der vom Verrat unschuldig Getroffene bezeichnet wird.

Der Zeit nach behandelt Ps. 51 ein späteres, Ps. 52 ein früheres Ereignis. — Hier in Ps. 52 steht דוד in seiner vollen Manneskraft vor uns. Er hat das wuchtige Schwert des גלית vor kurzem aus der Hand gelegt. Dieses ist im Hause des אחימלך הכהן verwahrt, in welchem sich auch die אורים ותומים befinden. "בא דוד אל בית אחימלך„ lautete der Bericht Doegs an Saul. Unsere Stelle nimmt auf das genaue Zitat der Worte Doegs Bedacht. Dies zeigt die ausführliche Einleitung: ויגד לשאול ויאמר לו. In der Tat lauten die Worte Doegs, wie dies in I. Sam. 22 berichtet wird: ויען דואג האדומי והוא נצב על עבדי שאול ויאמר ראיתי את בן ישי בא נבה אל אחימלך בן אחיטוב וישאל לו בה' וצידה נתן לו ואת חרב גלית הפלשתי נתן לו, während es jedoch bei der Mitteilung der wirklichen Tatsache (das. 31) heißt: ויבא דוד נבה אל אחימלך הכהן ויאמר דוד לאחימלך הכהן.

Zum "כהן„ war דוד gekommen, gleichviel welcher כהן es gerade gewesen wäre. דואג stellte es aber so dar, als ob דוד den mitverschworenen intimen Freund אחימלך בן אחיטוב, ganz persönlich aufgesucht hätte.

In I. Sam. 22, 7 hatte Saul ironisch zu seinen Dienern aus dem Stamme Benjamin gesprochen: שמעו נא בני ימיני גם לכלכם יתן בן ישי שדות לכלכם ישים שרי אלפים ושרי מאות כי קשרתם כלכם עלי וגו' und Doeg war auf diesen Ton eingegangen, sprechend: ראיתי את בן ישי בא נבה. Hier in unserem Psalm jedoch wird in Kürze erinnert: "בא דוד„.

4) הוות תחשב Deine Zunge sinnt Unheil. הוות, die wechselnden sich überstürzenden Geschicke. Unheilsgeschicke[1]) היה — הוה vom Hauche bis zum Sein getragen und gefördert. Deine Zunge ist so sehr Organ des Unheils, daß sie dem Gedanken vorauseilt und gleichsam das Böse nicht nur spricht, sondern auch sinnt. Deine Zunge ist dem Bösen so willfährig, daß sie die Zeit vom Gedanken bis zum Ausdruck nicht abwartet. Die Zunge kann sinnen, wie der Blick sprechen kann. כתער מלטש. Ein scharf geschliffenes Schermesser, Trug stiftend. רמיה von רמה, und מרמה das Hin- und herwerfen der Tatsachen, das Verschieben und Verdrehen der Wahrheit. — Deine Zunge, דואג, hat es getan. Sie hat gemordet, noch bevor du die 85 כהנים und die Stadt נוב dazu mit Weibern und Kindern mit dem Schwerte niedergemetzelt hast. —

6) אהבת Worte, die das Leben und das Glück anderer verschlingen, כל דברי בלע, (ähnlich: דרכיך בלעו) die Zunge des Truges — dies sind deine Freunde und ihnen hast du dich mit deinem reichen Wissen geweiht.

7) גם אל Die Vergeltung vollzieht sich. Die stolze, hochragende Säule der Wissenschaft, als die sich Doeg hingestellt, umgestoßen; die Seele, das Seelenleben ausgebrannt, und das bischen Asche in die Häuser der Sammlung, in die Lehr- und Bethäuser בתי כנסיות ובתי מדרשות Israels hingestreut, bis zu Vernichtung in Atome aufgelöst — das ist alles. —

יחתך von התה = herausscharren, besonders beim Feuer angewendet, (davon das Subst. מחתה = die Glutpfanne)[2]), hier den Funken des Seelenlebens, die נשמה treffend. — ויסחך von נסח verw. mit נסע = herausreißen, aufbrechen, auch verw. mit סחה = Kehricht abfegen (סחי ומאוס) also was in dir feurig geistiger, seelischer Natur, die Seele, aus ihrem irdischen Zelte gefegt durch das Fegefeuer der Vernichtung, und du selbst ein ausgebrannter Krater, dessen Haßesgluten erloschen sind. — וישרשך von שרש im פעל das Gegenteil des קל ausdrückend, also: entwurzelt מארץ החיים vom Boden des Lebens, von all den Stätten, an welchen

---

1) Vgl. (דניאל ה׳ כ״ז) und (תהלים׳ ה׳ י׳) קרבם הוות.

2) Vgl. (ישעי׳ י״ד) להתות אש מיקוד und (משלי ו׳ , כ״ז) גחלים אתה חותה על ראשו.

der lebendige Pulsschlag der Nation spürbar. — Dies das schauerliche Stelldichein der „drei מלאכי חבלה bei דואג!

10) ואני כזית Ein grünender Ölbaum רענן im Gotteshause — das graue Gemäuer des Heiligtums, erfrischt und belebt vom ewig grünen Baum des Lebens. Die צדיקים werden ja mit Vorliebe mit der Palme und der mächtig sprossenden Zeder verglichen, die, „im Hause Gottes gepflanzt, in den Höfen unseres Gottes erblühen" (Ps. 110). — דואג trug die bösen Leidenschaften: den Kampf, den Neid und den Haß in das friedliche Haus des אחימלך hinein. דוד aber will den Ölzweig in's Haus Gottes tragen, er will selbst כזית רענן sein und indem er fort und fort auf Gottes Gnade vertraut בטחתי בחסד אלקים עולם ועד das חסד אל כל היום, das er (V. 3) dem „Helden im Bösen" entgegengehalten, bewahrheiten.

11) אודך לעולם Es ist keine pietistische Verbeugung, mit der unser Psalmist seine kurze, markige Abrechnung mit Doeg, dem גבור. ברעה, schließt. Dem ungestümen „Getue" (הות) des prahlerischen Helden stellt er entgegen die große, hohe Gottestat „כי עשית" und Ihm, dem Vollbringer, dankt er. Auf seinen Namen will er hoffen, weil dieser Name nur das Gute nennt, wie ה' nur das Gute will. „הסידיך" ist das letze Wort im Psalm, טוב נגד הסידיך, wie ברעה הגבור der zuerst im Psalm Angeredete war.

Kap. 53.

Allgemeines:

Die Tendenz unseres Psalms und seine Beziehung zum vorausgegangenen Ps. 52 laden zu einen Vergleiche ein mit Ps. 14 in seinem Verhältnisse zu Ps. 13. — Ps. 52 hat sich gegen einen Hauptträger sittlicher Verderbnis, gegen דואג, gewendet und Ps. 53 verurteilt die in ihrem Grundwesen gekennzeichnete Verderbnis im allgemeinen. Ebenso behandelt Ps. 14 im נבל den Typus des Gemeinen nachdem Ps. 13 von den persönlichen Feinden — (פן יאמר איבי יכלתיו — עד אנה ירום איבי עלי — יגילו צרי כי אמוט) gehandelt. Ps. 53 bietet demnach ein Sittenbild des zeitgenössischen Volkes, das infolge der immer geringern Zurechnungsfähigkeit des Königs שאול von den obersten Räten und Gewalthabern mißbraucht wird.

Nach Raschi beziehen sich die beiden Kapitel 53 und 14 auf Nebukadnezar und Titus, und es wären in פזר עצמות הונך und

in שם פחדו einzelne wichtige Momente aus der Kriegsführung Sanheribs und dem Leben Belsazars gezeichnet. — Nach R. Saadja bezieht sich שם פחדו auf das Strafgericht im Jenseits. —

Darin stimmen die an sich verschiedenen Auffassungen überein, daß das Volk als das Opfer bald der innern, bald der äußern Feinde, der „אוכלי עמי“, betrachtet wird, und daß David an die Zukunft dieses Volkes anknüpft, die das Volk selbst nicht kennt oder verleugnet. Eine Vermittlung zwischen diesen Auffassungen ist unschwer zu finden. Die Angriffe und Zerstörungswerke von außen waren eben unter Zidkija so wie später zur Zeit des Herodes von innen vorbereitet. Wer also das von außen hereinbrechende Verderben zeichnet, zeichnet auch die innere Verderbtheit. Nur müßte nach der Auffassung Raschi's König David seiner eigenen Zeit um Jahrhunderte vorausgeeilt sein.

An diese späte Zukunft klingt aber jedenfalls das „מי יתן מציון ישועת ישראל“ hier in Ps. 53 wie dort in Ps. 14 an. —

Wir wissen es ja: Unser König David hat für sein Volk das Hoffen und Sehnen seines Herzens geknüpft an das ihm vorschwebende ציון, zu dem er geistig den Grund gelegt, und das er, wie dies in דברי הימים ausdrücklich gesagt ist, von dem ersten מזבח an, den er auf dem Grundstücke Arawna's erbaute, unablässig vorbereitet hat. Sang er es ja hinaus: ישלח עזרך מקדש ומציון יסעדך (תהלים כ') und: מטה עזך ישלח ה' מציון (תהלים ק"י)!

Wenn wir mit רש"י das Kapitel 14 auf חורבן בית ראשון und Kapitel 53 auf חורבן בית שני beziehen, so erklärt sich der wichtige Unterschied zwischen השחיתו התעיבו עלילה in Kapitel 14 und „השחיתו והתעיבו עול“ in Kapitel 53 sehr wohl. Nach dem Talmud wäre nämlich die Ursache für חורבן בית ראשון in ע"ז, ג"ע, שפ"ד, die für חורבן בית שני aber in שנאת חנם zu suchen. „עלילה“ ist nun seiner Bedeutung nach ein Hinweis auf ע"ז, ג"ע, שפ"ד, während „עול“, das dem Nebenmenschen angetane Unrecht bedeutet.

Ebenso könnten wir den Unterschied zwischen אלקים משמים השקיף in 53, 3 und ה' משמים השקיף in 14, 2 damit begründen, daß es in 53 eben hauptsächlich der „Richter“ ist, der wegen des עול richtet, während in 14 ה' die Trübung des אחדות ahndet.

Wir werden bei dem כלו סג יחדיו נאלחו in 53, 4 lebhaft zu einem Vergleiche angeregt mit dem כלו אוהב שוחד ורודף שלמונים und dem כספך הי' לסגים in Jes. 1 und beziehen es auf das ein-

gerissene soziale Verderben, während das הכל סר in 15 auf die große Anzahl der Einzelnen Bezug hat, die durch עבודה זרה vom rechten Wege abweichen. Wir wissen es aus der Darstellung des Talmud (Sanh. 101), daß im Gegensatz zu שכם und שומרון in ירושלים bei aller Entartung der staatliche Gottesdienst gewahrt wurde, und daß zu einer andern Zeit wieder die עגלות die offizielle Staatsreligion kennzeichneten und es den Einzelnen frei stand ה' zu dienen. —

Zwischen ירבעם und אחיה השלוני war das merkwürdig genug klingende Abkommen getroffen, nach welchem die Apisverehrung, עגלות, zur Staatsreligion erhoben und der Dienst Haschems den Einzelnen überlassen wurde.

Umgekehrt geschah es unter der Regierung יהואש nachdem durch יורם und אחזי' eine verhängnisvolle, enge Verschwägerung mit dem Hause אחאב stattgefunden hatte (II. Kön. 8). Da wird uns im Buche der Könige berichtet: „Und Jehojada schloß einen Bund zwischen Gott und dem Könige und dem Volk, daß es ein Volk Gottes sei — und zwischen dem König und dem Volke. Und das ganze Volk des Landes ging in das Haus Baals, und sie rissen seine Altäre nieder usw.“ (II. Kön. 17—18).

Als Folge dieses Sonderbündnisses zwischen dem Könige und dem Volke wird uns erzählt: „Und Jehoasch tat was recht ist in den Augen Gottes, so lange ihn Jehojada, der Priester, leitete. Nur die Höhen schaffte man nicht ab, noch opferte und räucherte das Volk auf den Höhen.“ (II. Kön. 12, 3—5).

Dieses Paktieren und Schwanken zwischen ה' und den במות, infolge dessen das Staatsoberhaupt הישר בעיני ה' zu tun schien — oder auch wirklich tun wollte, während das Volk, alle Welt den במות nachlief — es ist bezeichnet mit הכל סר יחדו נאלחו. — Mit כלו סג hingegen ist die Verderbtheit des Ganzen, wie sie Jerobeamitische Abmachungen gezeitigt, gezeichnet: Sein Ganzes ist versumpft, alles weicht.

Einzelnes:

4) כלו סג. Das Wort סג von סוג = נסג bezeichnet den Begriff des Verschiebens, Abrückens (Vgl. נסגו אחור und לא תסיג גבול). Der ganze Boden, auf dem die Rechtsordnung steht, wankt, und die Wahrheits- und Rechtsbegriffe sind verschoben. (Davon wohl

סוג = Abart, סיגים = Schlacken). נאלחו von אלח = getrübt, krankhaft verunreinigt. Vgl. אף כי נתעב ונאלה איש שותה כמים עולה (איוב ט״ו), wo wie hier für die trübe Erscheinung des עול eben „נאלה“ gewählt ist[1]).

5) הלא ידעו Die פעלי און, welche die Gewalt = און besitzen oder sich anmaßen das Unrecht = עול auszuüben und zu bewirken, sie, die an den heiligsten Gütern meines Volkes ihre Gier gestillt, wie der Hungrige am Brot, sie wußten es und mußten es wissen, daß es mein Volk, das Volk Gottes sei; darum haben sie auch Gott nicht zu ihrer Tafel geladen.

6) שם פחדו Vgl. unserer Erklärung zu Psalm 14 Vers 5.

7) מי יתן Ebenso.

Kap. 54.

Allgemeines:

Die Überschrift nennt die Not (בבא הזיפים) und nennt den Psalm eine Belehrung: משכיל.

Mitten aus der Israel treffenden Not und Gefahr heraus eine ruhig denkende Betrachtung. Die Kommentare suchen die Stelle im Psalm, die den Namen משכיל rechtfertigen könnte. Doch diese ist unseres Erachtens nicht schwer zu finden. Die Bitte, die Klage und die Anklage gründen sich auch in diesem Psalm auf Betrachtungen über die Menschennatur und die Notwendigkeit des Gottvertrauens. Auch hier tritt die Betrachtung in den Vordergrund und hält der Nachwelt eine Lehre vor Augen. Der Empfindung gehört die Gegenwart, der Betrachtung die Zukunft.

Entgegengehalten dem vorigen Kapitel 53, tritt uns hier in דוד המלך vor Augen:

I. Der Glaube an die Weisheit und Güte Gottes; II. Der Glaube an die Hoheit der Menschenaufgabe.

In Kapitel 53 war es der Ausgangspunkt des נבל: Kein Gott und keine Menschenwürde! אין אלקים und אין עושה טוב! Das gibt natürlich den Freibrief zu allem Bösen. (Psalm 10) רשע כגבה אפו בל ידרוש אין אלקים כל מזמותיו. Die Menschheit ist unwürdig — das ist der Anfang dazu, die eigene Würde zu verlieren.

---

[1]) אפשר מלת נאלה בהיפוך אתוון מן „הלאה“ לשון זוהמא כמו סיר אשר הלאתה בה (יחזקאל כ״ד . עיין ס׳ הוכח מלין על איוב).

Unser König David spricht es an anderer Stelle (Ps. 115) aus: .האמנתי כי אדבר אני עניתי מאד אני אמרתי בחפזי כל האדם כוזב Der ganze Mensch ist trügerisch — das ist die Eingebung einer übereilten, schwachen Stunde, בחפזי. **Ich** leide und bin sehr gedemütigt — das ist ein Wort des Glaubens — האמנתי! Wer so spricht, hat den Glauben an den Menschen überhaupt — כל האדם — nicht verloren.

Auch hier, in der Bedrängnis, in den Wäldern זיף verliert David diesen Glauben nicht. Mitten im Verrat, der כהן ומקדש nicht schont, (אחימלך — נוב) glaubt דוד an "סומכי נפשי", und empfiehlt diese um so inniger dem göttlichen Schutze. —

Einzelnes:

2) בבוא הזיפים Welche Aufstachelung zum Verderben liegt in diesem "הלא דוד מסתתר עמנו". Du brauchst nur die Hand auszustrecken, um ihn zu greifen. Die eine Hand weist auf die Erdhöhle hin, in der sich David verborgen hält, und die andere öffnet sich, um den Verräterlohn zu empfangen.

3) אלקים בשמך Bei wem soll ich die Gemeinheit dieser Elenden verklagen? Ist doch der König solcher Feilheit zugänglich.

Der Midrasch bemerkt: Den Beamten verklagt man beim Oberbeamten, den Oberbeamten beim König, welchen Protest gibt es gegen den König? Nur das unsichtbare Forum: der Name Gottes, nur den Appell an den Sittlichkeitsgedanken, wie ihn die תורה enthält und zur Siegesmacht erhebt[1]).

Du, o Gott, wirst mir helfen und mit dieser Macht wirst Du mich meinen Angreifern gegenüber beurteilen.

Wenn der Herrscher der Verleumdung zugänglich ist, so werden die feilen Diener alle zu Verleumdern. Aus diesem בבוא דואג und בבוא הזיפים hat der Midrasch mit seinem Sprachverständnis herausgelesen, daß dieses niederträchtige „Kommen" an der Tagesordnung gewesen. —

---

[1]) כתיב בתורה: לא תסגיר עבד אל אדוניו: מושל מקשיב על דבר שקר כל משרתיו רשעים כך היו ישראל כיון שראו לשאול מטה אזנו לשמוע לשון הרע על דוד היו הכל באין ואומרין לו וכן הוא אומר בבוא דואג האדומי וכן הוא אומר בנבל: מי דוד ומי בן ישי כיון שראו הכל ששאול מטה אזנו לשמוע לה"ר מיד באו הזיפים ויעלו הזיפים . . . (ילקוט).

5) כי זרים Meine תפלה ist nicht ein Schrei zu einem unbekannten Gotte hinauf aus Mangel an einem andern Ausweg. Nicht so. Hat es ja דוד ausgesprochen: שויתי ה׳ לנגדי תמיד! Es ist ה׳, dessen Nähe mein ganzes Sein anstrebt. Den „זרים" ist Gott nicht gegenwärtig לא שמו אלקים לנגדם סלה. Hiermit ist der grundsätzliche Gegensatz zwischen דוד und den זרים ועריצים ausgedrückt. Unter diesen Letztern sind gewiß nicht nur die זיפים, sondern auch דואג האדומי und die ihm gleichgesinnte Umgebung des Königs שאול zu verstehen.

6) הנה אלקים Unterschied zwischen א׳. בשמך הושיעני und אלקים עזר לי: Gott ist mir ein Helfer! אד׳ בסמכי נפשי Mein Herr ist mit denen, die meinem Leben Stützen sind. Die unmittelbare Hilfe, deren Ausgangspunkt der Name Gottes ist, kleidet sich in Mittelbarkeit, indem sie sich mir, meinem und meiner Freunde Wirken zugesellt.

8) בנדבה Schuldopfer mit freier Widmung בנדבה. Ist ja auch das von Gott über die Feinde Verhängte wie eine Naturnotwendigkeit eingetreten (ישוב - ישיב). Dir gilt das Opfer; doch kann ich nur deinem Namen danken, denn nur diesen kenne ich, כי טוב, daß er dir Güte bedeutet.

9) כי Nicht allein Rettung, sondern auch Genugtuung. Nicht nur die Person des Verfolgten soll gerettet werden, sondern auch, ja hauptsächlich die Sache, die er vertritt, soll triumphieren. Sie ist die gute Sache. Für die Rettung das Opfer — אזבחה, für den Triumph den Dank אודה שמך ה׳ כי טוב denn das Gute ist an deinen Namen geknüpft.

Kap. 55.

Allgemeines:

König David flieht aus ירושלים vor seinem Sohne אבשלום! „Ich werde gehen — wohin ich nur gehen mag." אני אלך על אשר אני הולך (שמואל ב׳ ט״ו) — Es ist das bitterste Erlebnis Davids.

Absalon ist von אחיתופל und seinen Genossen umgeben. Achitofel war der frühere Freund und Berater Davids, der Mann, den man, wie es in II. Sam. 16 heißt, befragte wie man ein göttlich Wort befragt, כאשר ישאל בדבר אלקים.

Unser Psalm hat die Flucht Davids vor seinem Sohne Absalon zum Gegenstande [1]), und dabei kommt im ganzen Psalm der Name אבשלום nicht vor.

Merkwürdig, auch in Ps. 3 dessen Überschrift lautet: מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו kommt weder der Name Absalons, noch ein auf dessen Empörung hinweisender Vers vor.

Dieser Schmerz ist eben unaussprechlich groß und bleibt darum unausgesprochen. —

Nicht אבשלום klagt דוד an, sondern die Verführer. In Ps. 3 heißt es: ה׳ מה רבו צרי רבים קמים עלי und doch ist hauptsächlich der Eine, der eigene Sohn gemeint. Auch hier, in unserem Ps. 55 geschieht des אבשלום keine Erwähnung, wohl aber des קול אויב, עקת רשע und der אנשי דמים ומרמה. —

Mit Recht wird Achitofel, der einstige verständnisinnige Freund, אלופי ומיודעי, als der ideelle Urheber des unnatürlichen Verbrechens hingestellt. Mit den ausgesprochenen Feinden Davids hätte sich Absalon nicht gegen den Vater verbunden. Allein der vom Vater David hochgeehrte Freund Achitofel stellte sich an die Seite des empörerischen Sohnes und ermunterte ihn. Vom Verrat des Freundes bis zur Empörung des Sohnes ist's nur ein Schritt.

Bezeichnend ist der folgende Ausspruch des Midrasch: Da David (V. 5—6) seine entsetzliche Furcht schilderte, sprach ה׳ zu ihm: Du rühmtest dich doch mit deiner Furchtlosigkeit und Vertrauenssicherheit אם תחנה עלי מחנה לא יירא לבי ואם תקום עלי מלחמה בזאת אני בוטח (כ״ז)!

Hierauf antwortete דוד: Ach, wenn es Feinde wären, von denen ich sagen könnte ארדוף אויב אשיג „ich verfolge den Feind, ich hole ihn ein". Doch diese — ich kann ja nicht! Und dieses „ich kann nicht" gibt dem Psalm die Signatur.

Hiernach erklärt sich der Wechsel zwischen Singular und Plural. Es erklärt sich, daß wenn in diesem Kapitel, ungenannt, der Eine als die Hauptperson hervorgehoben wird, sich dennoch der Fluch nicht gegen den Einen, sondern gegen die Vielen kehrt, die solche Entartung der Freundes – der Menschennatur ermöglichen, ja bewirken.

---

[1]) זה המזמור אמרו דוד כשברח מפני אבשלום ונאמר לו כי אחיתופל בקושרים! (רד״ק)

David kennt seinen gefährlichsten Feind und kann ihn nicht verfluchen. Das Zorneswort wird vom Haupte des einstigen geliebten Freundes abgelenkt und richtet sich gegen die Menge der Hasser.

Dies ist auch aus V. 19 ersichtlich, wo in ברבים היו עמדי das „עמדי" einer dem Sinn entsprechenden — zweifelhaften Auffassung Raum gibt. — Das Kapitel dürfte folgendermaßen einzuteilen sein.

1: Überschrift. —

2—9: Einleitung des Gebetes. Schilderung des eigenen Gemütszustandes. אריד בשיחי ואהימה. Ich ergehe mich in meinen Klagen. Nach ר' סעדי: Ich lasse mein Leid übermächtig werden (analog dem והי' כאשר תריד ופרקת גו').

10—16: Das Strafgericht wird herabgerufen. Sie sind ja gespalten und uneinig. Entlarve die Heuchelei, damit Klarheit und Friede werde! והמטים עקלקלותם . . . . שלום על ישראל!

17—24: zeichnet nochmals die Gegensätze zwischen dem Ränkesüchtigen und dem unbedingt und offen Hoffenden: ואני אבטח בך. —

Einzelnes.

8) הנה Eine Taube במדבר in der Wüste(7)? Unnatur gegen Unnatur. Es ist ja auch nur, um da zu übernachten. אלין במדבר. Der Ruhepunkt סלה ist dem so furchtbar, so entsetzlich Erschöpften gegönnt. —

9) אחישה Gleichsam als Erklärung der unnatürlichen Flucht. — מפלט ist die Stätte der Rettung, die fertig ist und nicht erst errichtet zu werden braucht. Die Wüste ist eine solche, sie ist frei und — unendlich. מרוח סעה וסער Vor dem aufrührerischen Geist, der den Sturm erregt, Schutz in der Wüste. In der Wüste haust das Tier, in der Stadt wohnt das Ungeheuer. —

Ein schönes Midraschwort hat dieser vom Psalmisten als Bild gebrauchten „Taube" eine auf Abraham und unser ihm entstammtes Volk bezügliche Deutung gegeben. Dieses lautet:

„Wer gäbe mir Fittige wie die der Taube, ich flöge fort und ruhte aus." (Ps. 55) — Das ist ein Hinweis auf Abraham. Warum wie die Taube? Hierauf meint R. Asarja im Namen des R. Judan bar Simon: Alle andern Vögel müssen, wenn sie erschöpft und müde sind, sich auf einen Fels oder Baum niederlassen,

um da auszuruhen. Die Taube aber macht, wenn sie müde geworden, mit dem einen Flügel leise Bewegungen, während sie mit dem andern weiter fliegt. (Jalkut Ps. 55). [1])

Irren wir nicht, so wollte uns dieser Midrasch den folgenden Gedankengang nahe legen: [2])

Zwei Geistesschwingen sind's, die wir im Laufe der Völkergeschichte an jedem Volke wahrnehmen: die Nationalität und die Religion. Jedes Volk erhielt von seinem Genius diese Mitgabe, um sich zu erheben und seine oft hoch bis an die Wolken reichende Flugbahn zu beschreiben. Doch für jedes der mächtigen Völker trat ein Zeitpunkt der Erschöpfung ein. Da wurde seine Nationalkraft gebrochen, und damit schwand ihm die Möglichkeit und die Berechtigung einer ferneren Existenz nicht nur als selbständige national-politische Individualität, sondern auch als eigene Nation. Alle die großen Volksgenossenschaften des Altertums, Egypten, Griechenland und Rom, alle diese Reiche haben eins nach dem andern einander abgelöst, wie in der Herrschaft der äußern Macht, so im Einflusse der geistigen Überlegenheit. Da wurde das eine Reich dem andern zum Ruhepunkte, auf dem sich die erschöpfte Weltmacht niederließ, nachdem sie ihre Führerrolle ausgespielt und abgedankt hatte. Flügellahm ließ sich der Genius des einen Volkes von dem andern weiter tragen. Ein Volk geht in einem andern auf, ohne mehr als eine von den Archäologen zu verfolgende Spur zu hinterlassen. Ein solches Aufhören gibt es für Israel nicht. Israel ist das Gottesvolk, es ist der Gottesbekenner auf Erden und kann niemals abdanken. Die Verkündung der einzigwahren Gottesidee ist Israel an den Geistesfittig gebunden, und ob Israel in den Höhen schwebt oder in Abgrundtiefen gelangt, die Schwingungen seiner Volksseele hören nicht auf, und mag Exil auf Exil folgen, es läßt sich auf keinen Fels und keinen Baum zum gänzlichen Stillstand nieder. — Auch unser König David spricht es hier aus: Ich kann fliehen —

[1]) מי יתן לי אבר כיונה אעופה אשכונה (תהלים נ״ה) מדבר באברהם מאי כיונה? ר׳ עזריא בשם ר׳ יודן בר סימון: לפי שכל העופות כשהן יגעין נינוחין על גבי סלע או על גבי אילן, אבל היונה כשהיא יגעה קופצת באחת מגפיה ופורחת בשניה (ילקוט שם)

[2]) S. „פנינים, Perlen aus Bibel und Talmud“ S. 104.

in die Wüste fliehen, aber nicht abdizieren, nicht meinen Flug einstellen — „כיונה“ wie die Taube. —

14) ואתה Du! Als Mensch mir gleichgestellt und gleichgestimmt, als Mann der Wissenschaft mein Führer, geistesverwandt mit mir, die gleichen Ziele auf gleichen Bahnen suchend. —

15) אשר In trauter Stille das Geheimnis suchend, es zum Gegenstand süßer Traulichkeit werden lassend und dem Drange zur Öffentlichkeit zusammen folgend — eins im Empfinden — אנוש und eins im Denken — אלופי, eins in der stillen Studierstube — סוד und in der zum Gotteshause wallenden Menge — ברגש, und doch! — Wie soll ich das tragen, wie mich davor verbergen?

16) ישימות Todeshetze über sie! Über wen? Vielleicht über dies Getümmel „רגש“, über die sich zum Gotteshause Drängenden, die zugleich den Freund zum Verrat drängen, über die Wächter auf den Mauern, die die schlimmsten Feinde im Innern bergen, über die Menschen mit der geteilten Zunge, die zugleich beten und niederträchtig verraten kann. — ישימות = ישימות (Vgl. 4 B. M. 33, 49 und Jos. 13, 20) = Öde, Wüste; da, wo Todesboten einander jagen, sich ein Stelldichein geben. (Je nachdem ein Pathach oder Sch'wa unter dem Jud.)

Nachdem die Verderbtheit der Gesellschaft, der „Stadt" analysiert, in die Elemente zerlegt ist — כי ראיתי חמס וריב בעיר — geschieht dasselbe mit der Rache brütenden Wüste — ישימות, die in die Elemente ישי מות zerlegt und so herbeigerufen wird.

Für sich wünscht דוד die מדבר als מפלט, für die Heuchler, die ihm den Freund — den Sohn verdorben, ruft er ישימות als ישי מות herbei. — Hetze den Tod auf sie, wie sie den Verrat des Freundes und des Sohnes auf mich gehetzt!

Lebendig in die Gruft, die Wirkung des die Lebenden begrabenden Wüstenwindes (Samum) und der „Wüstentäuschung", jener Sinnestäuschung, die den vor Durst Verschmachtenden Seen vorspiegelt ישימות, Wüstentrug gegen Menschentrug! [1])

17) אני Ich! Um und um offene und verschleierte Feinde und — ich.

18) ערב Die ruhige Klage und das stürmische Stöhnen.

---

[1]) והי' השרב לאגם (Jes. 35, 7). Im Arab.: Die in der Mittagshitze erglühende Wüste erscheint wie ein Wasserspiegel und täuscht die Karawanen. (Wiener).

19) פדה בשלום Das Gleichgewicht — der Friede in diesem sich drängenden Widerspruche: Gegner, die mir nahe, die zu mir gehören. כי ברבים היו עמדי, denn es geht gegen Viele, die, ach, bei mir waren und mit mir sein sollten מקרב לי.

20) ישמע Gott hört. Er wird ihnen antworten und sich ihnen als ישב קדם erweisen. — אשר אין חליפות למו Sie, die keinen Wechsel kennen und Gott nicht fürchten.

חליפות Nach Jonath: Sie ändern ihren bösen Weg nicht, nach Ibn Esra: Sie meinen, ihr Glück könne nicht wechseln, nach Sadia: Sie haben keinen Biedersinn. Welche Ironie liegt in diesem אין חליפות למו ולא יראו אלקים Sie, die die Gesinnung wechseln wie ein Kleid, wollen für ihren Glückstand und ihre Bosheit nicht an Wechsel denken!

21) שלח ידיו Wer? Der große Unbekannte.

22) חלקו Das Wort פתחות von פתח = eröffnen, entblößen, also gezückte Dolche.

23) השלך Das Wort יהבך bedeutet einmal das dir Zugeteilte, dein Geschick, und dann auch das, was du zu geben hast, also auch das, was du dem Feinde wiedergeben, heimzahlen möchtest. Beides zusammen: Geschick und Vergeltung — ה' bringt es in Einklang mit einander. Er wird dich speisen, aushalten, nicht nur körperlich sondern auch geistig nähren, damit du nicht irre werdest an Gott und Menschen. — לא יתן לעולם מוט לצדיק Ewiglich gibt Er ein Wanken nicht zu, daß ein Wanken an den צדיק herantrete. —

24) ואתה Du greifst ein, Gott! Es ist nicht wahr, daß die Geschicke so dahinrollen ohne lenkende, einhaltende Hand. תורידם. Wen? die Blut- und Trugmänner. Gegen den Lauf der Natur enden sie früh. Was ihnen die Natur zugemessen, Du kannst es kürzen. לא יחצו ימיהם ואני אבטח בך! Und ich will auf Dich vertrauen trotz alledem und alledem!

Kap. 56.

Allgemeines.

Die Kapitel 34, 52, 54, 56, 57, 59 und 142 erscheinen nach ihren Überschriften nicht entsprechend der in I. Sam. 19—24 gegebenen historischen Aufeinanderfolge der Tatsachen geordnet. Meldet ja I. Sam. 19 zu allererst die Einschließung Davids im eigenen

Hause, während hier in den Psalmen zuerst in Kap. 34 die Flucht zu Achisch — Abimelech, dann der Verrat Doegs und der Siphim, dann die Flucht in die Höhle (fraglich ob Adulam oder Engedi) und zuletzt die Einschließung im eigenen Hause (Ps. 59) behandelt wird.

Es scheint hier in den Psalmen folgendes System zu walten: In Ps. 52 werden die Verräter Doeg und die Siphim vorgeführt. Hierauf folgen die Gefahren nach ihrer die Person David's berührenden Steigerung. 1. in Gath, also außer Schußweite, 2. in der Höhle (besonders wenn Engedi gemeint ist), in der Höhle der Löwen — נפשי בתוך לבאים (נ"ז) — 3. im eigenen Hause, wo die eigene Gattin zur Kerkermeisterin bestellt ist.

Kap. 57 entspricht Kap. 142 gleichen Inhalts: בהיותו במערה.

Kap. 56 ist naturgemäß im Zusammenhange mit Kap. 34 zu behandeln. Das Verhältnis der beiden Psalmen zu einander stellt sich so: Ps. 56 spricht von der Gefahr und der Rettung, wie sie David persönlich betrifft und von ihm persönlich erhofft wird. — Ps. 34 geht mehr ins allgemeine. In diesem Ps. wird aus den Einzelschickungen und Heimsuchungen Davids die Lehre für die Welt gezogen. Die Abstraktion vom Sturm und Drang des wirklich Erlebten gibt der Lehre eine Ruhe, die sich dem ganzen Psalm 34 mitteilt. Die Geklärtheit des lehrlichen Inhalts gibt sich in Kapitel 34 auch deutlich in der alphabetischen Ordnung seiner Verse zu erkennen. Diese zeigt nämlich, daß דוד המלך, als er seinen Psalm 34 gesungen, von sich selbst und seinen persönlichen Fährnissen abgesehen und einer über diese sich erhebenden, auf streng abgemessener Bahn sich bewegenden Tendenz Raum gegeben habe. —

Ebenso scheint es sich zwischen Ps. 57 und Ps. 142 zu verhalten. — Den Charakter der Allgemeinheit in Ps. 57 mögen die Verse 6, 10 und 12 in überzeugender Weise dartun. —

Auf den Inhalt unseres Psalms eingehend möchten wir diesen folgendermaßen resummieren: In Gath, גת, wollten die Philister zuerst David festhalten und töten. War er ja der Besieger ihres Bruders, ihres gefeierten Goliath. Später ging ihr Anschlag bloß dahin, diesen דוד, den man ja schon als „מלך הארץ", als den „König des Landes" ansehen konnte, an שאול auszuliefern. Persönlicher, Rache suchender Haß von der einen Seite, dynastisches Interesse von der andern, und Neid und Feindschaft um und um

arbeiten einander in die Hände. — Hierauf folgt der Appell an die Gerechtigkeit und das Erbarmen Gottes.

Die Überschrift באחוז אותו פלשתים בגת zeigt, daß hier vom ersten Stadium die Rede, während in Kap. 34 בשנותו את טעמו ויגרשהו וילך das letzte Stadium, die beabsichtigte Auslieferung, bereits eingetreten und nur durch die List Davids hingehalten wird. Auch von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, erklärt sich hier (in Ps. 56) die von der akuten Lebensgefahr bedingte Aufregung und dort (in Ps. 34) die Ruhe, die um so teuren Preis — בשנותו את טעמו — erkaufte Ruhe. —

Dem obigen Gedankengange entsprechend wäre unser Psalm so einzuteilen: V. 1—5: Einleitung, V. 6—8: V. 9—14. —

Einzelnes.

1) למנצח על יונת אלם. Ob nun יונת אלם רחקים das vom Psalmisten gebrauchte Instrument oder ihn, den Psalmensänger selbst, ihn selbst symbolisch bezeichnet, der sich ja gewünscht מי יתן לי אבר כיונה, der Taube gleich zu sein; ob das verlassene, in Verwirrung gebrachte Volk Israel in der Eigenschaft der stummen oder verwitweten Taube, oder, nach ר' סעדי', die „bedrückte Menge" angeredet wird, auf der der Druck eines trübsinnigen Königs und seiner doppelsinnigen Räte lastet — es bleibt sich gleich. David fühlt sich selbst als das Instrument, das auf seines Volkes innigstes Fühlen gestimmt ist, und das er zum erwachenden Morgen weckt. עורה הנבל והכנור אעירה שחר! Der Psalm ist und bleibt „מכתם" und bekundet den מנצח!

„באחז אותו" verstehen wir erst Recht mit Hilfe des Midrasch, der uns den gehässigen Eifer der Philister als Rächer des Goliath meldet. (Vgl. למנצח על ידותון).

2) הנני In אנוש findet die menschliche Leidenschaft, hier die Rachelust, ihre Bezeichnung. לחם ילחצני — Mann gegen Mann wie damals David gegen Goliath.

3) שאפו Die Menge, die von ירושלים aus meinen Fall in Gath erschauen will (שוררי) — das ist mehr als persönlicher Haß. Es ist dies Neid, dynastischer Haß, Anfeindung und Leugnung des Prinzips der Gottesberufung.

Es ist eine Stufenleiter gemeiner, gefährlicher Leidenschaften, und Du, ה', bist über all diesen Tiefen und Niederungen „der Hohe" Du bist מרום!

Man vergleiche: ואתה מרום לעולם ה׳ und אדיר במרום ה׳. Vielleicht unterscheidet sich „מרום" von „עליון", so: מרום = מקום רום Inbegriff der Höhe. Wird מרום im Plural gebraucht, so bezeichnet es den Platz, nicht die Personen oder Sachen, die sich auf hohem Platze befinden. So (איוב ט״ז) שהדי במרומים und עושה שלום במרומיו (שם כ״ה). Hingegen עליון = der Höchste (אל עליון) auch bei Sachen angewendet wie (ישעי׳ ל״ה) הברכה העליונה von עלה = aufsteigen, also עליון in der Bedeutung des Superlativs von „על". So bei מלכי צדק, der כהן לאל עליון genannt wird, weil er ה׳ nur erkannte als den höchsten Gott über andern hohen Göttern — als den Obergott. — Hierin liegt, wie schon רמ״בן בראשית י״ד , כ״ב hervorhebt, der Unterschied zwischen dem Bekenntnisse des an Erleuchtung seine Zeitgenossen weit überragenden „Königs von Salem (nach einer Ansicht im Talmud: שם בן נח) und Abraham. Abraham stellte der Bezeichnung אל עליון den Namen ה׳ voran, der das Wesen Gottes als das qualitativ Allerhöchste nennt, während der Lobpreis des מלכי צדק das Gotteswesen auf die höchste Stufe einer quantitativen Stufenleiter stellt.

In unserem Gebete, das ebenfalls ה׳ אלקנו voranstellt, kann wie bei אברהם der Name אל עליון als קונה שמים וארץ seine Stelle finden. —

In V. 2 heißt es לחם ילחצני, in V. 3 aber לחמים לי. In Vers 2 ist der direkte, in Vers 3 der indirekte Angriff bezeichnet. Folgerecht heißt es in Vers 2 שאפני אנוש, während es in Vers 3 שאפו צוררי (ohne Accus.) lautet, entsprechend dem ילחצני und לחמים לי. — שוררי deutet ferner auf die fernstehenden, lauernden Feinde hin. דוד hat eine persönliche und eine allgemeine Gefahr abzuwehren. Das Allgemeine geht ihm voran, denn das betrifft die Gottessache. Daher:

4) יום אירא das Vertrauen in doppelter Hinsicht:

5) באלקים Mit Gott für sein Wort אהלל דברו in Verfechtung der Gottessache und באלקים mit Gott in meinem persönlichen Kampf gegen „שאפני אנוש", dem מה יעשה בשר לי entspricht. —

6) כל היום In Gath wird mein Wort getrübt דברי יעצבו, in das Kleid des Wahnsinns gezwängt, und in Jeruscholaim wird meine Gesinnung verdreht, verdächtigt. Hier das Wort, dort der Gedanke, diesem wird Böses unterstellt, jener wird als wahnsinnig entstellt, denn sobald es mich betrifft, עלי, hat die Annahme einer

guten Absicht bei ihnen keinen Raum und keinen Boden. Mein Denken und Sinnen muß böse sein, denn sie wollen, daß es böse sei. עלי כל מחשבותם לרע. —

7) יגורו Ob nun יגורו = fürchten und יצפינו (nach dem כתיב die הפעיל Form) = sie lassen im Verborgenen lauern, oder יגורו von גר = zusammenrotten und (wie das קרי יצפונו verlangt) selbst aktiv, jedenfalls sind sie es, die meine Fersen bewachen המה עקבי ישמרו, wie sie es waren, die darauf hofften, meine Seele zu fangen, באשר קוו נפשי. —

8) על און Nach Raschi: die Philister hoffen für ihr an mir begangenes און ein Entgelt פלט von שאול zu erhalten.

Nach ר׳ סעדי׳ ist פלט mit Pathach die פיעל Form von פלט (mit Kamez) und bedeutet das Gegenteil vom ursprünglichen Tätigkeitsbegriffe, den die rad. bezeichnet, also: Zerschmettere sie, laß sie nicht entkommen (wie דשן und דשן). Vielleicht ist dies על און פלט למו zu übersetzen: Zuflucht suchen sie beim Unrecht. Der Sinn der Stelle wäre demnach: Die Gewalttat der Philister soll ihnen das Mittel ihrer Bosheit sein. Über און = Unrecht wollen sie wie über eine Brücke vor sich selbst, vor ihrem Gewissen zu entkommen suchen. Die פלשתים sollen ihnen Henkerdienste an mir verrichten. Die Wut der Völker באף עמים soll ihre Ausrede sein. Sie hetzen mich dem Jäger in die Schußweite und dann hat es — der Jäger getan.

Der Sinn der Stelle wäre dann: Wegen des eigenen Unrechts suchen sie ein Entkommen (vor dem Vorwurf) באף עמים in der — besonders gegen mich — herrschenden Wut der Völker — הורד אלקים Fahre dazwischen, stürze nieder, o Gott!

9) נדי Das poetische Wortspiel: נדי ספרת אתה שימה דמעתי בנאדך הלא בספרתך zeigt, bis zu welchem Grade der Schmerz des Psalmisten sich gemildert hat. — Diese Weichheit nach dieser Härte!

הורד אלקים Nieder, o Gott! Du zählst meine wankenden Schritte (נדי), tue auch meine Träne in deinen Schlauch. Gehört diese nicht auch zu deiner Zählung?!

Wenn du Ruhe und Bewegung, Glück und Unglück der Menschen einträgst in das Buch deiner Geschickeswaltung und über den Erdball die Schläuche legst, durch die der Wolken Inhalt sich entladet, da wird wohl auch meine Träne nicht fehlen. —

מנה , ספר — beides = zählen. Vielleicht ספר nicht das rein äußerliche Zählen der Personen oder Stücke wie מנה. — Es heißt מונה מספר לכבבים und nicht מונה מנין הכבבים weil hier den Sternen eine gewisse Subjektivität nach ihren Qualitäten beigemessen und so ihre Summe nicht nur als zusammengezählt, sondern auch als in ein System gebracht dargestellt werden soll. — Das sich ordnende, nach höherem Plane sich aufbauende geschichtliche Material weist in seiner einheitlichen Summe ein מספר auf! גדול אדוננו ורב כח ולתבונתו אין מספר. Also: ספר (mit pathach) = Erzählen und ספר (mit Zere), das Buch, das die sich summierenden Geschehnisse, Ideen . . . räumlich zusammenhält. — Hiernach wird uns das הלא בספרתך noch viel mehr zu sagen haben.

10) אז ישובו Das Bewußtsein, daß ich mitzähle, daß meine Träne mitzählt, und daß dies Vor- und Rückwärts meiner Schritte sich nach dem Systeme vollzieht, nach dem Du, o Gott, die Weltgeschicke leitest — das gibt mir Sicherheit. Schon da ich zu Dir rufe ist's mir als ob die Feinde bereits zurückweichen. Weiß ich es doch, daß Du mich hörst, so wirst Du mich auch erhören. Das ist die Folge von זה ידעתי כי אלקים לי!

13) עלי Es heißt nicht נדרי — עלי. Ebenso: הישר לפני דרכך (תהלי' ה' ט), wo wir דרכי erwartet hätten. Dunkel ist der Weg Gottes. Wenn der Mensch den דרך הישר geht, so führt dieser aufwärts und mündet in den von Gott bestimmten Weg. ארח היים למעלה למשכיל בדרך צדקה תמצא. „Von Gott sind die Schritte des Mannes bereitet. Seinen (Gottes) Weg soll der Mann wollen". Das ist seine ganze Aufgabe. מה' מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ (תהלי' ל"ז). „Der Mensch lasse von Gott seine Schritte lenken. Er (der Mensch) wird dann merken, daß es Sein (Gottes) Weg sei." מה' מצעדו גבר ואדם מה יבין דרכו (משלי כ' כ"ד).

Aus allen diesen Stellen gewinnen wir ein klares Licht über dieses "נדריך, Die Gelübde und Vorsätze, die meinem Herzen entsteigen, sind ja von Dir, o Gott, angeregt. Von Dir bin ich zu ihnen hingeleitet.

Beim Opfernden gab es einen Zustand, der ein Wollen und ein Müssen in sich vereinigte. Vgl. יקריב אתו לרצונו (ויקרא א' ג') Raschi z. St. auf Grund Sebachim 119. So ist der Dank eine Gabe, die nur dann Bedeutung und Wert hat, wenn sie als Tribut des freien Willens hingegeben wird. Gleichwohl aber ist dieser

Herzenstribut eine strenge Forderung der Pflicht, ein Gebot der vom Gottesworte geheischten Sittlichkeit und Gerechtigkeit. Die Dankesschuld, die der Schuldner willigen Herzens entrichten soll, hat einen strengen Schuldherrn. Sind sonst Gelübde ein dem Thorageiste wenig beliebter Kultus — טוב שלא תדור, so ist die Dankbarkeit ein von der תורה ihrem Bekenner auferlegtes, von diesem freudig zu erfüllendes Gelübde. In diesem Sinne ruft der Psalmist: עלי אלקים נדריך und fährt, dies נדריך rechtfertigend, fort: אשלם תודות לך. —

Die Dankbarkeit ist eine reine, das Menschengemüt durchziehende Woge, die auf dem erhabenen Berge der Gotteserkenntnis ihren Ursprung hat. So lange es fühlende Menschen geben wird, wird diese Dankeswoge nicht still stehen und ihr Ursprung nicht versiegen. — Knüpfen ja die Weisen an unsern Vers die Lehre: Wenn alle Gebete einmal aufhören sollten, das Dankgebet wird sicherlich nicht aufhören[1]). Dankopfer — und wenn der Altar fehlt — Dankgebet — das ist das Gelübde, das uns unsere Väter hinterlassen haben (וידר יעקב נדר וגו׳ (ויצא) und unser König David in seinen Psalmen verewigt hat. An uns ist's, es zu erfüllen. —

14) כי הצלת Dieser Schlußvers wirft ein erhellendes Licht zurück auf die vorhergehenden Verse des Psalms. Die Rettung vom Tode und vom sittlichen Sturze ists, der des Psalmisten Dank gegolten und gelten wird und nicht der Vernichtung der Feinde: Saul und Achitofel. —

Die Verfolgung und der Verrat haben den König nicht zum Lebensverächter gemacht, und die Unwürdigkeit der Gegner haben in seinen Augen die Menschenwürde im allgemeinen nicht herabgesetzt. להתהלך לפני אלקים באור החיים ist seine Hoffnung und sein Gebet geblieben. „Im Lichte des Lebens". Alles, was wonnig, sonnig lichtvoll ist in diesem Leben und was aus dem Leben des Jenseits einen beglückenden Lichtstrahl hereinwirft in das Diesseits, sozial politisches Glück im Gotteslande, auf dessen Boden die Väter gewandelt und Gott erschaut, und unaussprechlich seelisches Glück im Reiche der Verklärung, ארץ ישראל und גן עדן — alles ist in

[1]) אשלם תודות לך א״ר פנחס בשם ר׳ לוי . . . כל התפלות בטלות לע״ל והודיה אינה בטלה לעולם שנ׳ אשלם תודות לך הה״ד ותעמודנה שתי התודות בית ה׳ תודה בתפלה ותודת הקרבן (ילקוט).

dieses sehnsuchtsvolle "אתהלך" eingeschlossen[1]). Und welche Bescheidenheit und unbeugsame Wahrheitsliebe sprechen aus diesem !הלא רגלי מדחי War ich denn etwa gefeit gegen die Schuld, deren mich אהיתופל zieh, oder war mein Lebenswandel so ganz einwandfrei und erhaben über jede Anklage, die der Böswille gegen mich erheben konnte? !הלא War nicht mein Fuß so wenig sicher vor dem Straucheln wie meine Brust vor dem Tod entsendenden Bogen? Du warst es, Gott, nur Du, der mich errettet vom Tode und vom Sturze!

Darum soll das Lied nicht ausklingen in einen Triumph über den entwaffneten Feind, sondern in ein Dankgebet zu Gott, dem Retter!

Darum, so sehr auch Verrat den heiligen Boden Israels, und Lüge die Wahrheit der תורה entweiht haben, dieser Boden und diese תורה mit ihren Hütern und Pflegern sollen mir heilig sein; sie sollen die Strebepunkte meines Seins hienieden und meines Hoffens auf ein Leben im Jenseits, im גן עדן bleiben!

Kap. 57.

Allgemeines:

Die Tendenz dieses Psalms finden wir an seiner Spitze bezeichnet. אל תשחת ist wohl der Name des Instruments und zugleich der Inhalt des aus höchster Not und Gefahr zu Gott gerichteten Gebets. Es ist der Aufschrei des geängstigten Gemütes eines von allen Seiten von seinen Feinden umstellten Mannes. Diese Feinde wollen Vernichtung ויאמר דוד ה׳ אלקי ישראל שמע עבדך כי מבקש שאול לבא אל קעילה לשחת לעיר בעבורי! (שמואל א׳ י׳ כ״ג) und dieser Mann ist: דוד.

Dieser Erguß des in seinen Tiefen erregten Herzens hat nicht nur erlösende Wirkung für den Augenblick, und er soll nicht bloß unser momentanes Mitgefühl erwecken, sondern er soll eine Kostbarkeit bilden, die wir, die späten Nachkommen und Verehrer des königlichen Sängers, all den köstlichen Perlen einreihen mögen, die wir in der Sammlung heiliger Gesänge bewahren. מכתם nennt

[1]) כי הצלת נפשי ממות הלא רגלי מדחי - אמר ר׳ טביומי משמיה דרב: כך אמר דוד לפני הקב״ה הצילני שלא אמות ביד שאול רגלי מדחי שלא אתחייב בעצתו של אהיתופל להתהלך לפני ה׳ באור החיים זו ארץ ישראל, דבר אחר: זו גן עדן בארצות החיים! (ילקוט).

sich dieser Psalm. Es ist kein wilder Aufschrei den wir vernehmen, sondern ein herrlicher Gesang, und er hat nichts an sich von der dumpfen, engen Höhle, in der er erklungen, sondern er klingt hinaus in die freien Lüfte des Felsengebirges von En gedi, dorthin, wohin nur Gemse und Steinbock den schenen Sprung wagen und außer diesen nur der verzweifelt fliehende verfolgte Mann und sein tod-bringender Verfolger.

Der geschichtliche Hintergrund unseres Psalms, auf den die Überschrift hinweist, ist dem 1. Buche Samuel Kap. 24 und im engen Zusammenhange mit diesem den Kap. 23—26 zu entnehmen.

Die Philister hatten die Stadt Keila überfallen und geplündert. Da eilte David, auf Gottes ermutigendes Wort, mit seinen wenigen Mannen herbei und befreite die Stadt vom Feinde. Doch die Stadt Keila dankte dem Befreier damit, daß sie bereit war David und seine Leute dem ihnen nachsetzenden König Saul auszuliefern. Saul war allerdings ausgezogen לשחת לעיר בעבורי um Davids willen die ganze Stadt dem Verderben zu weihen, wie er die Stadt נוב aus demselben Grunde grausam vernichtet hatte. Hierauf suchte David in den Klüften der Wüste Schutz. Doch die זיפים, die Umwohner dieser Klüfte, verrieten den Flüchtigen an seine Verfolger. In der Wüste מעון hatte שאול das edle Wild gestellt, und es schien verloren. Doch durch die göttliche Gnade entging דוד dem Verderben, denn שאול mußte in Eilmärschen zurückkehren, um das eigene Land gegen den Philisterfeind zu schützen. דוד verbarg sich nun in dem Geklüfte von עין גדי. Da kam שאול mit 3000 von ganz Israel auserwählten Kriegsleuten וילך ויבקש את דוד ואנשיו על פני צורי היעלים „und er ging und suchte דוד und seine Leute oben auf den Felsen der Steinböcke.“ Eine Höhle nahm David rettend auf. Da fügte es der Zufall, daß sich Saul allein in dieselbe Höhle hinein begab, und hätte David dem Rate seiner Leute gefolgt, so hätte Saul diese Höhle lebend nicht mehr verlassen. Doch David schnitt sich bloß einen Zipfel vom Gewande Sauls ab und ließ Saul unversehrt von dannen ziehen. Wie werde ich meine Hand erheben gegen den Gesalbten Gottes rief er aus, den Genossen die Sündhaftigkeit ihres Vorschlages vorhaltend. חלילה לי מה׳ Dieser Edelmut preßte Saul das Geständnis ab! צדיק אתה ממני „Du bist gerechter als ich“ und er nannte ihn unter Tränen seinen geliebten Sohn und seinen Nachfolger auf Israels Thron.

Und wieder, trotz aller Versprechungen wurde David wie ein Wild gehetzt und umstellt. Und wieder ward von Gott das Leben Sauls in die Hand Davids gegeben. Das war im Lager zu גבעת החכילה in der Wüste זיף — da überraschte David den König, der inmitten seiner Heerführer Abner und Amosa schlief. Die Heerführer hatten ihren Herrn schlecht gehütet, sie schliefen ebenfalls und David zog dicht neben dem Haupte Sauls den Spieß aus der Erde und nahm den Wasserkrug dazu als Trophäen seines schönen Sieges über sich selbst. Seinem eigenen Kampfgenossen Abischai, der auf Saul losstürzen wollte, rief er zu: vernichte ihn nicht אל תשחיתהו, denn wer hat sich an dem Gesalbten Gottes je vergriffen und wäre ungestraft geblieben. Dem wachthabenden General Abner aber hielt er seine Lässigkeit vor: Du großer Mann, dem in Israel keiner gleicht, warum hast du über deinen Herrn nicht besser gewacht? Einer aus dem Volke ist ja hingekommen oder hätte hinkommen können den König zu töten להשחית את המלך אדוניך.

Dreimal in den erwähnten Kap. Samuels kommt der Ausdruck תשחת vor, und die drei Psalmen, die auf diesen Vernichtungskampf Sauls gegen David anspielen (57. 58. 59.), haben das אל תשחת „o vernichte nicht" zur Überschrift. Sollte dies ein Spiel des Zufalls sein, so ist's ein so schönes Spiel, daß wir seiner Erwähnung tun wollen.

Doch bleiben wir bei unserm Ps. 57. Dieser ist במצדה gesungen. Nicht von der Flucht Davids in die Höhle singt der Ps., dann hätte es למערה heißen müssen, sondern במערה in der Höhle erklingt das Lied, in der Löwenhöhle, die der Löwe verlassen.

Der Psalm singt vom Gotteserbarmen und vom innern, tief im Menschenherzen tätigen Trieb, der den Unglücklichen zu der Stätte hindrängt, wo dieses Erbarmen zu finden ist. Und dieser Trieb ist wieder eine Spende der Gottesgnade, herabgereicht aus den höchsten Höhen, zu welchen sich die Menschenseele erhebt. Hoch oben thront die Gnade, die hehre Gottesidee, die den Menschen in seiner Niederwelt und diese Welt mit ihm adeln will. Und unten lauert die gemeine List, kauert der böse Haß, wie das Raubtier zum Sprunge bereit. Nicht, daß das auserſehene Opfer diesem Sprunge entgehe, ist's, worum der Psalm zu allererst fleht, sondern, daß die Gottesherrlichkeit über all das Gemeine, Niederträchtige hoch über alle Himmel emporsteige und mit ihrem Widerscheine die ganze

Erde erfülle — das ist's, was des Sängers Seele bewegt und seinem Sange Schwingen leiht, damit er hinter der Erhebung des Göttlichen nicht zurückbleibe. Bei diesem flehentlichen Verlangen verweilt der Sänger; in diesem sucht und findet er einen Ruhepunkt zur Selbstberuhigung, zur Stärkung und zum Ausholen zur Entfaltung seiner Sangesmacht. Diese Stelle bildet darum den zweimal wiederkehrenden Refrain im unvergleichlich schönen Liede: רומה על השמים אלקים! Hierauf wird in einem einzigen kurzen Verse die Gefahr und die Rettung geschildert רשת הכינו und der feste Grund der innern Sicherheit, die fest gebaute Stufe beleuchtet, von der aus der Sänger über all das Niedrige hinweg seinen Weg nimmt zu seinen Höhen.

Dieser Weg führt bis an die Tore des erwachenden Morgenrots, wo die Sonne sich rüstet zu ihrem Gange, geweckt vom Sphärensang der Gotteshuldigung und dem Saitenspiel dankbarer Menschenherzen. Von dort ertönt das Preislied, das das Geschöpf seinem Schöpfer weiht, das große, neue Lied das Israel seinem einzigen Gotte anstimmt, und in das die Völker und Nationen der Erde einstimmen. — Dort ist dem Sterblichen ein Blick gegönnt in den offenen Himmel, aus dem sich eine Lichtflut ergießt, Licht vom Lichte Gottes, über die Erde, die voll ist Seiner Herrlichkeit! Dies ist, kurzgefaßt, der Inhalt unseres Psalms 57. Er teilt sich naturgemäß, wie dies schon der Refrain anzeigt, in 2 Teile. I. von V. 1—6, II. von V. 7—12 also bis zu Ende des Psalms.

Einzelnes:

2) חנני Eine doppelte Gnade ist's, um die ich flehe. Gnade ist's, wenn ich Saul nicht in die Hände falle, denn Saul kennt gegen mich kein Erbarmen, und Gnade ist's, daß Saul nicht in meine Hände falle, denn ich könnte mich zu gleicher Erbarmungslosigkeit hinreißen lassen. So wollen die Midraschisten dieses doppelte חנני verstanden wissen. Wenn im blutigen Ringen der eine Kämpfer, vom andren besiegt, die Schwertesspitze auf der Brust fühlt, da ruft er Gnade! Gnade! denkt aber weder an die Vergangenheit noch an die Zukunft. דוד aber bittet um Gnade קודם שחטא und לאחר שחטא שישוב Er bittet um Gnade קודם חורבן בית ראשון und בית שני und בימי הגלות für alle Zeiten עד ביאת הגואל. — Das liegt nicht im Rahmen eines künstlichen Epos — das ist:

רוח הקדש (vgl. Midrasch) das entspricht dem נצח im doppelten Sinne und ist למנצח würdig.

Ich erinnere hierbei an das schöne Wort der Weisen zu אלקי בך בטחתי אל אבושה : בב״ב אותיות שבא״ב בטחתי בך

Also auch das בטחון hat sein א״ב und erst das ganze Alphabet ermöglicht die Sprache, die Sprache die es ausspricht: בצל כנפיך! אחסה O, bis das Herz das בטחון buchstabieren lernt.

6) רומה השמים O, so erhebe Dich über den Himmel, Gott, über das Erdenall Deiner Herrlichkeit!

Der Einzelne mit seinem Einzelgeschick war's, den der Psalm im Bisherigen gezeichnet, und dessen der Vollendung entgegenreifende Persönlichkeit mit dem allbestimmenden Gotte in Beziehung gesetzt wurde. Aus dem innersten individuellen Charakter heraus arbeiten sich die Pfeiler des Glaubens und Hoffens empor, und über diesen wölbt sich der Himmel, der Himmel, zu dem die bange Seele des Einzelnen sich emporschwingt, weil ihr dort der Höchste wohnt, bei dem sie geborgen ist, geborgen vor den Löwen der Wüste und den Menschen der Städte. Über das Erdenall Deine Herrlichkeit, damit all die Interessen auf dem Erdenall in ihrer kläglichen Nichtigkeit erscheinen.

Diesen Himmel nennt unser Refrain השמים den Himmel, wie ihn des Menschen gläubiger Sinn und individuelle Anschauung sich bilden, und wie er sich in des Einzelnen Fühlen und Empfinden, Hoffen, Sehnen und Erkennen spiegelt. Da hat jeder Mensch seinen Himmel.

Wir hören diesen Refrain רומה ה׳ nochmals am Ende unseres Psalms. Doch inzwischen hat der Sänger im Geiste die enge Höhle verlassen. Er versetzt sich selbst in die Zeit nach der vollzogenen Rettung, wo er festen Mutes und Schrittes hinaustritt in die freie Natur, und angesichts aller Völker und Nationen des Erdkreises lobpreist den Retter und Helfer, dessen Liebe bis an die Himmel und dessen Treue bis an die Wolken reichen. Da hat sich der Gesichtskreis des Sängers geweitet, und der Himmel spannt sich uneingeschränkt über alle Völker und alle Existenzen der Erde. „Ein Himmel" „שמים", ist's, der Inbegriff des Hohen, worauf das Universum den Blick richtet, und über diesem Hohen thront der Höchste in seiner Herrlichkeit רומה על שמים.

8) נכון לבי א׳ Gefestigt auf richtigem Pfade ist mein Herz o Gott, gefestigt ist mein Herz. Ich will singen, und ich will lobpreisen. — In diesem Lobpreis Gottes, erteilt der edle Selbstüberwinder seinem auf dem rechten Wege gebliebenen Herzen den Preis der edlen Tat.

9) עורה כבודי Wache auf, meine Ehre, wache auf Psalter und Harfe, ich will den Morgen wecken! Rein, wie der erste Morgenstrahl der lichten Höhe entfährt, ist der Psalterklang, ist der Harfenton, der die reine, von keinem Rachegefühl befleckte Herzensgabe aufwärtsträgt. Zum reinen Morgen hinauf schwebt das junge neugeborene Lied, dies Kind des Sonnenstrahls und der reinen Menschenehre!

10) אודך בעמים So danke ich Dir, mein Herr, unter den Völkern. So preise ich Dich unter den Nationen. Der errungene Sieg über mich selbst gibt mir das Recht, als Sieger hinzutreten in die Mitte der Völker und aus der Tiefe meines innigsten Lebens Gottes Preis hinaus zu singen, אודך - אזמרך. Es ist Dein Preisgesang, der dem dankbaren Herzen entquillt, weil ja

11) כי עד שמים bis an die Himmel Deine Gnade und bis an die Wolken Deine Treue und weil חסד ואמת vereint das Hochziel der Menschheit ist, bei welchem angelangt sich Völker der Erde die Hände reichen. — Nun

12) רומה על שמים Erhebe über alle Himmel o Gott, erhebe über die Erde Deine Herrlichkeit! Hiermit schließt unser Psalm. Die Saiten des herrlichen Instruments „אל תשחת׳, klingen aus in Gottesherrlichkeit. Nur leise zittert es in den Saiten nach, und auch diesen leisen mehr fühlbaren als hörbaren Tönen haben unsere Weisen Worte geliehen. Vernehmen wir zum Schlusse auch diese: Anknüpfend an den Vers . . עורה berichtet das Midraschwort: Zu Häupten Davids, über seinem Bette, war eine Harfe angebracht. Um Mitternacht kam ein Windeshauch aus dem Norden und bewegte die Saiten, sodaß sie von sebst lieblich zu klingen begannen. Hierauf stimmte David alsbald sein Lied an und beschäftigte sich mit der Gotteslehre bis die Morgenröte anbrach. Da kamen die Weisen Israels zu ihm und sprachen: Unser Herr, o König! Dein Volk Israel bedarf der Erwerbsquellen. Darauf der König: So regelt und hebt den Erwerb gegenseitig unter einander. Die Weisen aber sprachen: Das ist nicht möglich. Die Hand voll Nahrung sättigt

den Löwen nicht, und die Grube wird aus eigenen Mitteln, mit dem ihr selbst entnommenen Sande nicht gefüllt. Nun, so sprach der König, so scheuet den Kampf nach außen nicht, greifet eure Bedränger an. Hierauf wurden die Urim und Tumim und die weisen Ratgeber des Volkes befragt."

Wir erfahren hier, wie die nüchterne Prosa das dichterische Leben und Weben des früh erwachten Königs mit ihrer Forderung unterbrach. An das Lager, von dem der König sich erhoben, vom Saitenspiel erweckt, mit Saitenspiel das Tagewerk zu beginnen und die Thoraforschung einzuleiten, an dieses Lager trat die Sorge heran, die Sorge um Brot, Brot und Broterwerb fürs Volk.

Der Sänger weckt den Morgen mit seinem Liede — das Volk ruft ihn an: Du bist König, gib deinem Volke Brot! Das will ich, spricht der König. Ich will den Wert des Bodens und der Industrie im Lande heben, will durch Gesetz und Ordnung die Erwerbsquellen eröffnen und schützen, und ihr müßt fleißig bei der Arbeit sein um diese Quellen lebendig zu erhalten, sie in die Kanäle der Association zu leiten und für den Einzelerwerb von Haus zu Haus ergiebig zu machen התפרנסו זה מזה einer mit dem andern und einer durch den andern. Doch wie, wenn der böse Nachbar diese friedliche Arbeit stört, wenn Feinde von außen diese Friedensarbeit von innen stören, wenn Syrer und Philister das Volk bedrängen und seine den ganzen Erwerbsverkehr ermöglichenden Kanäle abgraben, und alle Wege, auf denen Produktion und Absatz sich bewegen und begegnen, mit den Scharen ihres bittern Hasses umstellen — woher soll der eingeschlossene Löwe sich nähren, womit soll die ausgehöhlte Grube sich füllen? Feinde von außen? spricht der König, so ziehet gegen sie und schaffet Raum; es verwandle sich der Spaten in eine Lanze und ich will die Leier mit dem Schwerte vertauschen. Was wir aus diesen sinnigen Worten der Weisen herausvernehmen ist mehr als ein poetisches Morgenlied, es ist das Programm des großen jüdischen Königs, das lautet: Lied und Lehre — friedliche fleißige Arbeit von innen und — wenns sein muß — Kampf nach außen!

Wir sehen, diese goldenen Saiten sind nicht umsonst vom kalten nordischen Hauch berührt worden. Es mischt sich in den lieblichen Sang, Spatenton und Schwerterklang!

Die Davidsharfe, deren Töne wir aus unserem תהלים vernehmen, ist auf Israels Zukunft gestimmt. Von Zeit zu Zeit, wenn große Ereignisse sich in und um Israel vollziehen, wenn unserem Volke oder einem Teile unseres Volkes Vernichtung droht, da erklingen die Saiten der Davidsharfe ganz von selbst und künden dem bangenden Reste Israels: Euer König wacht, sorgt, bangt und hofft mit Euch! Da vernehmen wir den Ruf durch die Lüfte ziehen אל תשחת O, vertilge nicht!

In unserer Zeit ist's wieder die Himmelsgegend, aus der von jeher für Israel das Verderben kam, ist's der Norden מצפון תפתח הרעה aus dem ein rauher Windstoß in die Saiten unserer Harfe fährt. Israel wacht darob auf und ruft אל תשחת o Gott, laß es nicht zu! Vertilge nicht!

Wie einst König David von seinen Verfolgern auf unwirtbarem Weg במערה in eine Höhle gedrängt wurde, so wird ein Teil unseres Volkes im Norden oben, gedrängt und gejagt, von Ort zu Ort, bis es fast die öde Steppe als sein Heim begrüßen, bis es sich in Höhlen verkriechen möchte. Gesetzt nun, es erginge diesem Teile unseres Volkes, gesetzt, es erginge uns selbst wie es einst unserem König David ergangen. Wir setzen den Fall, Israel suchte in einer Höhlenkluft seine Zuflucht, und die Völker alle, die es hassen und verfolgen, sie wären verkörpert in einem Mann, einem Mann, der den Genius des Hasses auf Erden vertritt und gleichwohl, vom Christentum den Mantel der Liebe borgend, sich in diesen Mantel hüllt. Wir setzen den Fall, dieser Mann, mit dem Gewand der Liebe angetan und den Haß im Herzen, begebe sich durch irgend eine Schickung allein in dieselbe Höhle hinein, in deren Hintergrunde das von ihm bitter verfolgte Israel mit seinen wenigen ausharrenden, wohl bewaffneten Mannen sich befindet. Der Mann wäre unmittelbar geliefert und es würden Stimmen laut: Israel, Gott hat deinen Feind in deine Hand geliefert, töte ihn, vernichte ihn! Wir setzen diesen Fall, was würde da Israel, was würden wir da tun? —

Wir würden dasselbe tun, was unser König David dort in der Höhle seinem Feinde getan. Wir würden unserem Feinde einen Zipfel seines Gewandes abschneiden und ihn unversehrt ziehen lassen. Dann würden wir hervortreten und unserem Feinde zeigen die Trophäe unseres Sieges über uns selbst und ihm zurufen: Sieh den Zipfel deines Gewandes, ein Gewand der Liebe nennst du es,

und deine Religion allein soll dies Gewand verleihen, sage es nun selbst, bei wem, in wessen Brust wohnt die Liebe und in wessen Brust wohnt der Haß? An die Göttlichkeit, eines Gesalbten des Herrn glauben wir nicht, denn wir sind בני ישראל und wollen es bleiben; aber wir glauben an den einzigen Gott des Erbarmens, an den Emigeinzigen, der die Menschen geeinigt wissen will durch das große erhabene Gesetz der Menschlichkeit, an Ihn, der erhaben über allen Himmeln, und dessen Herrlichkeit voll ist die Erde — an Ihn, zu dem wir rufen אל תשחת Vertilge nicht! an Ihn, der durch Seher und Sänger spricht und es durch die tausend Stimmen der Humanität und des Rechts dem Menschen zuruft: אל תשחת! Mensch, vertilge du nicht! Mit diesem Rufe wecken wir einst, wenn vorbei ist die Nacht, den neuen Morgen, der über die Menschheit aufgeht, dann zieht sich das reißende Tier, die Bestie im Menschen zurück und lagert sich ins Höhlenversteck, und der Mensch, der veredelte, gebesserte Mensch geht an sein Werk und unter davidischem Psalterklang ruft die verbrüderte Menschheit: רומה על שמים א' על כל הארץ כבודך!

Kap. 58.

Allgemeines.

Nach allen Erklärern dieses schwierigen Kap. enthält dasselbe die bittere Klage des Psalmisten über das Unrecht derer, die zu richten, zu strafen und zu ermahnen berechtigt und verpflichtet wären. Als David jenen Kreis (מעגל) verließ, in welchem Abner und die Seinen beim schlafenden König Wache hielten und anstatt zu wachen selber geschlafen hatten, da rief David dem fahrlässigen Königshüter אבנר zu: הלא תענה אבנר! Du wirst mir doch Rede stehen, du großer אבנר und — wie die Talmudisten es auffaßten: du wirst doch wohl jetzt den Mund auftun, um mich, den ihr beim König so böse verleumdet, zu entlasten und des Königs Liebe mir zuzuwenden! Doch tat- und wortlos, stumm bleiben die angerufenen Verteidiger אלם, soll ich darum auch verstummen, אלם = אתב (mit Zere unter dem א.) der gesinnungslosen Menge (nach סעדי׳ , א״ע) אלם = אלים, gegenüber.

Der Gang der Anklage ist vielleicht folgender: Große, berufene Männer sprechen, wenn sie auch den Mund nicht auftun. Ihre Taten reden eine beredte Sprache; das Beispiel von צדק und מישרים

redet zu den Herzen der Zeitgenossen. Ihr tut das Entgegengesetzte. Nicht eure Taten sprechen Recht, sondern eure Gedanken tun, wirken Unrecht. Diese Anklage umfaßt V. 2—3. Mit V. 4 wendet sich der Psalmist von seinen gegenwärtigen Feinden und zeichnet das Verbrechen und das verbrecherische Geschlecht, wie es an solchem Beispiel groß wächst, und bei jedem Stadium der Entwicklung steht des Psalmisten Fluchwort zum Empfang. So in V. 7 und 9, die alle in der 3. Person reden, bis sich der Psalmist in plötzlichem, sehr wirksamen Übergang von den Bösewichten und ihrer Geschichte zu seinem eigenen Lebenslaufe zurückwendet. Dies geschieht in Vers 10 der mitten in die Schule des Frevelmuts, die die Anführer und Richter mit ihrem stummen Reden und beredten Schweigen, mit ihrem Tun und Lassen machen, den Sturm Gottes hineinfahren läßt wie ins Dornreisig, das nicht Zeit finden soll ein Dornbusch zu werden. — Vers 11 und 12 zieht dann die Moral aus dem ganzen Werde- und Vernichtungsgang des Bösen. Der צדיק schaut die Genugtuung des Rechts und der Billigkeit, und die Menschheit freut sich dieses Triumphes. Das Böse trifft Vernichtung, indem die Bösen ihren Richter finden. Das Böse wird vernichtet, der Böse wird gerichtet — und dies bewährt die Überschrift אל תשחת!

Einzelnes:

3) אף בלב עולת תפעלון Schon im Herzen bewirket ihr Ungerechtigkeiten, im Lande ebnet ihr, (wäget ihr) die Gewalttat eurer Hände. — Der gerechte Richter hat vor allem צדק, das einheitliche hohe צדק im Auge צדק צדק תרדוף, und er legt den Maßstab des Rechts an das von Umständen bedingte Tun des Menschen. Euch gibt es kein einheitliches צדק und euch sind die עולת im Herzen fertige Tatsachen, nach denen sich dann die Paragraphen bequemen. Die Urteile über die Menschen stehen euch fest nach euren Herzensneigungen; nur das Recht ist nicht fest, ist biegsam, und läßt es sich nicht biegen, so muß es brechen durch חמס ידיכם. So in Kap. 94 14—20 היחברך כסא הוות יצר עמל עלי חק.

4) זרו רשעים Abtrünnig sind die Bösen von Geburt, irre gehen vom Mutterleibe an die Lügenredner. זרו nach רש״י ists בנין פ׳על passiv von נזר nach א״ע ists פעל עומד wie אורו עינו — Nach Auffassung des א״ע ist תעו מבטן eine Steigerung von זרו — entfremdet von Geburt — das hat die ganze moralische Anlage der

Zeit getan (die ja vorbereitet durch בארץ חמס ידיכם תפלסו); hierauf folgt dann naturgemäß ein weiteres Abirren תעו מבטן vom ersten Stadium der Erziehung an. Auf der mit חמס יד gepflasterten Bahn (תפלסו) bewegt sich die Lüge glatt, schlangenmäßig fort. Unrecht macht die Bahn, Lüge führt den Wanderer auf derselben. So sind die hervorragenden Männer einer Zeit die Wegmacher der Entfremdung und Irrung. דברי כזב nicht kurz מכזבים oder כוזבים: hier ist von den zur Natur gewordenen Lügen die Rede, sowie in Kap. 15 das דבר אמת בלבבו das zur innersten Natur gewordene אמת bezeichnet.

5) חמת-למו Nach א״ע fehlt hier das נסמך wie bei שכורת ולא מיין. Jedenfalls ist חמת-למו nicht ganz gleich mit חמתם u. z. ist in חמת-למו gesagt: Das ihrer Natur nach ihnen zugehörige Zorngift ist wie das Gift der Schlange, sie sind taub wie die Natter, die das Ohr verschließt. — Diese Zugehörigkeit ist vielleicht angezeigt in כדמות חמת נחש, während כמו die weitere Vergleichung einer speziellen Eigentümlichkeit hervorhebt. Bedeutsam ist, was רש״י bemerkt:

כמו פתן חרש יאטם אזנו הנחש כשהוא מזקין נעשה חרש באזנו אחת ואטם אזנו שנית בעפר שלא לשמע הלחש כשהחבר משביעו שלא יזיק.

Vielleicht treffend bei dem הולך רכיל. — Der alte Kriecher, Verleumder, Verführer — hat nur ein Ohr für die Anklage, nicht aber für die Verteidigung, der junge מסית hat noch die Kraft die Gegenrede zu ertragen und scheinbar zu widerlegen. Dem זקן geht diese Kraft ab; er hört darum nur mit einem Ohr, und dieses eine verschließt er wie נחש vor dem מוכיח vor dem חבר חבר. — Der junge מסית verträgt die Diskussion, der alte nicht; — er hat dafür kein Ohr. — Er ist schon verwöhnt, dünkt sich unfehlbar.

Ein Midraschwort illustriert den Vergleich des רשע mit נחש in folgender Weise:

כשבא נחש לגן עדן פגע בעץ הדעת תחלה אמר לו הקב״ה על גחנך תלך ועפר תאכל!

Zuerst kam die listige Schlange mit „wissenschaftlichen“ Einleitungen: אף כי אמר א׳ לא תאכלו מכל עץ הגן; — darauf antwortet die „Frau“, und dann wieder נחש mit einer wissenschaftlichen Hypothese: ויאמר הנחש לא מות תמותון כי יודע א׳ כי ביום אכלכם . . . ונפקחו . . .

Und was war von Wirkung? Etwa die wissenschaftliche Begründung oder Vermutung? Nein einfach: ותרא האשה כי טוב העץ . . . למאכל וכי תאוה . . ותקח מפריו ותאכל . . . Darum: . . . על גחנך תלך sei Staub dein Gebiet und Staub deine Kost. Daher wenn נחש alt wird, da hört sie nur die Einflüsterungen des יצר הרע das andere Ohr ist mit עפר verstopft.

6) אשר לא ישמע Bei den verstockten רשעים, die זרו מרחם, hilft kein חובר חברים — der Zauber der Wissenschaft versagt.

7) א' הרס שנימו die Zähne der Schlangen sind nicht an sich gefährlich, sondern nur darum, weil es Schlangenbiß, weil es בפימו; hingegen die מלתעות כפירים sind mächtig und tödlich an sich.

9) כמו שבלול Dieses Wort begegnet verschiedenen Auffassungen. Nach סעדי' = Ähre die abgeschnitten, nach Hirsch die Flut שבלת מים (Ps. 169) nach רש"י die Schnecke, so auch nach ת' יונתן. Lichtvoll ist die Etymologie nach Gesenius. — Nach ihm hat das Wort drei Bedeutungen: der Pfad und die den Pfad fegende Schleppe חשפי שבל Jes. 47, 2 hebe auf die Schleppe (im Arab. Schafel.) — Dann שבלת = die Ähre und שבלת מים = die Wasserwoge, und שבלול zusammengesetzt aus שבל und בלול = die Schnecke.

Grundbedeutung dürfte sein: שבל = יבל das Emporwachsende, Hervorquillende. Die Schleppe heißt שבל weil sie vom Kleidende hervorquillt so wie ציצת die am Kleidende des Mannes hervorsprießenden Schaufäden sind. Die Schnecke trägt ihr ganzes Gehäuse als Schleppe nach und heißt שבלול. In der hervorquillenden Feuchtigkeit geht die Schnecke auf — sie zerfließt endlich wie jene schleichenden Wasserrinnen zerfließen und vergehen. So auch die רשעים. Sie tragen ihren ganzen Weisheitsapparat als Schleppe nach und zergehen. נפל אשת Fehlgeburt des Weibes oder nach ת' יונתן des Maulwurfs אישותא = תנשמת. Sie alle schauen die Sonne nicht בל חזו שמש: Jene, die verächtlich wie Wasser im Schlamm zerrinnen — jener, der im Versteck die Pfeile niederdrückt, die aber zersplittern; — jener, der wie die Schnecke an sein Haus angewachsen und bei jeder Fortbewegung am Sonnenlicht zergeht. — Alles Nachtgestalten, des Weibes oder Maulwurfes Fehlgeburt — sie alle schauen die Sonne nicht und dürfen sie nicht schauen — — —. (Vgl. Kap. 11, 2 (רש"י).

Kap. 59.

Allgemeines:

Die Überschrift nennt uns das Ereignis, das diesem Psalm zur Unterlage dient. David wird in seinem eigenen Hause auf den Tod — bewacht. Das Haus ist umstellt von den Schergen Sauls, und im Hause waltet Michal, die Tochter Sauls, als die liebende Gattin Davids. Wie uns in I. Sam. 19 erzählt wird, war es ja Michal, die David zur schnellen Flucht bewog. Sie war es auch, die die Boten des Königs durch die Traphim täuschte und bei dieser Täuschung das eigene Leben aufs Spiel setzte. Das Midraschwort zeichnet die Situation folgendermaßen: וש"ה טובים השנים מן האחד והוט המשולש לא במהרה ינתק (קהלת ד') טובים השנים.. זו מיכל בת שאול ויהונתן שנא' ומיכל בת שאול אהבתו וביהונתן כתיב ויאהבהו יונתן כנפשו מיכל ממלטת את דוד בבית ויונתן בחוץ והחוט המשולש אלו ישראל.. וכל ישראל ויהוד' אוהבים את דוד (ילקוט תהלים נ"ט). Von der Gattin geliebt, vom Freunde wie die eigene Seele geliebt und von der Liebe des Volkes Juda und Israel getragen und geschätzt, und doch bitter gehaßt und verfolgt, vom Vater dieser Gattin und dieses Freundes, vom König dieses Volkes, gehaßt und von seinen Schergen dem Tode geweiht. — Welche Töne wird dieser Psalter anschlagen, um uns so viel Liebe und so viel Haß zu Gehör zu bringen? Das Ereignis וישמרו את הבית להמיתו trug sich früher zu als die beiden Ereignisse in der Höhle auf den Gemsfelsen oben במערה und im Kreisrund מעגל auf dem Hügel הכילה, welche in den beiden vorausgegangenen Kapiteln gefeiert worden. Dieses Ereignis, der Überfall Davids in seinem Hause, wird auch in I. Samuel 19 vor den andern beiden erwähnten Ereignissen, die erst Kapitel 24 und 26 vorkommen, gemeldet. Die Anordnung dieses Psalms 59 nach 57—58 — hat wohl darin ihren Grund, daß diese feindliche Bewachung im eigenen Hause die größte Steigerung der Feindseligkeit des Verfolgers und des Seelenschmerzes des Verfolgten darstellt. Wir finden hier zum dritten Male das schonende אל תשחת über der Schwelle des Strafgerichts schweben, wie wir bereits erwähnt, entsprechend dem dreimal angewendeten Ausdruck „תשחת" in den betreffenden Kapiteln des Buches Samuel. In 57 und 58 bezieht sich das אל תשחת hauptsächlich auf den Feind, der in den Augen Davids doch immer משיח ה' blieb, der nicht

angetastet werden durfte, und hier in 59 hat das אל תשחת mehr auf David selbst Bezug. Zuerst also ruft es David sich und seinen Genossen, sich und der Welt zu: „nicht Vernichtung für Saul und seine verräterischen Freunde." Dann erst legt David seine Seele in dieses אל תשחת hinein und ruft flehend zu Gott empor: Laß auch mich nicht vernichten! Wir hätten hierin eine psychologische Rechtfertigung des scheinbaren Anachronismus unseres Psalms 59, die unserem königl. Sänger wahrlich alle Ehre macht. In V. 12, in dem Ausrufe אל תהרגם findet dieses an die Spitzte gesetze אל תשחת noch eine die Feinde berührende Anwendung, die uns so recht deutlich wird erkennen lassen, daß auch hier in unserem Psalm bei aller mächtigen Erregung des Psalmisten über persönliches, tiefes Leid, dennoch die hohen Interessen der Völkerfamilien und speziell Israels in den Vordergrund treten.

In der Abwechslung des Persönlichen mit dem Allgemeinen liegt der besondere Reiz unseres Psalms. Das von Feinden bewachte Haus mit seinem so bitter gehaßten Bewohner bildet den Mittelpunkt einer Welt in Waffen der Gewalt und eines Häufleins im Harnisch des Rechts. Dies Haus ist eine Burg der verfolgten Unschuld, die von den Mächten der Lüge umtobt ist. Die Rettung des Bewohners bedeutet die Rettung der Treue aus verderblichen Gewalten. Der vereinzelte דוד nimmt plötzlich die Gestalt des vereinzelten ישראל an, das mit den Genieen des Trugs einen Ringkampf zu bestehen hat. דוד geht als Sieger hervor. Das ist das Vorbild des endlichen Sieges seines Volkes ישראל, von dem sich der König דוד nicht trennt, nicht in Freud und nicht in Leid. Das Danklied Davids ist die Dankeshymne des Volkes Israel, und sie steigt himmelan am Schlusse des Psalms. Auch in diesem Psalm kehrt ein und derselbe Vers wie eine Art Refrain wieder: V. 7 und V. 15 ישובו לערב und וישובו לערב bilden sichtlich Anfang und Schluß eines Gedankengangs. Diesen werden wir näher zu beleuchten haben.

Auch in V. 10 עזי אליך אשמרה und in V. 18 עזי אליך אזמרה werden wir eine vielsagende Ähnlichkeit und doch große Verschiedenheit erkennen und diese um so mehr würdigen müssen, als dieser V. 18 den Schluß des Psalms bildet.

Wir teilen uns demgemäß unsern Psalm in drei Teile ein, und zwar: I. von V. 1—7, II. von V. 7—17, III. von V. 17

bis Ende und gehen nun zur Betrachtung des Psalms in seinen einzelnen Teilen über. —

Einzelnes:

1) מכתם vgl. תרגום יונתן, der das Wort aus מך-תם zusammensetzt (מכיך ושלימא). Es liegt nahe, das Lied eines מך-תם ein מכתם=Kleinod zu nennen und so die beiden Auffassungen zu verbinden.

2) הצילני מאויבי Die Begriffe הצילני von נצל=herausreißen und אויבי sowie מתקוממי und תשגבני decken sich. איב ist eine Feindschaft, die im Blute liegt oder aus Grundsatz herauswächst und daher zur Natur geworden ist. Sie ist nicht Produkt einer augenblicklichen leidenschaftlichen Erregung. Davon unterschieden ist שנא=hassen. Als Verbum wird שנא sehr häufig, איב aber sehr selten angewendet und nur von Gott wie ואיבתי את אויביך in II. B. M. 23 oder von שאול als natürlichem Hasser des David, wie in I. Sam. 18, 29 ויהי שאול אויב את דוד, da dieser Haß das ganze Leben Sauls ausgefüllt. — Der Haß zwischen Schlange und Mensch heißt איבה (nicht שנאה), das zur Natur gewordene, zum Wesen gehörige Hassen.

Vom רוצה, der בשגגה gemordet und מקלט aufsuchen will, heißt es in (4. B. M. 35, 23): והוא לא אויב לו ולא מבקש רעתו. Das sind 2 Stufen. Es kann jemand מבקש רעתו sein ohne אויב zu sein. Dieser war aber auch nicht מבקש רעתו. In V. B. M. 4, 42 heißt es והוא לא שונא לו מתמול שלשם und ebenso V. B. M. 19, 6 wo ebenfalls dieser Zusatz מתמול שלשם steht: כי לא שונא הוא לו מתמול שלשם. Es ist nun sehr bezeichnend, daß in IV. B. M. beim אויב dieser Zusatz מתמול שלשם fehlt und es nur heißt: והוא לא אויב לו. Beim אויב gibt es eben kein temporäres מתמול שלשם, denn אויב ist der Feind von Natur oder aus Prinzip. — מתקומם hingegen ist, wie schon die Hithpaelform zeigt, ein Emporkömmling u. z. ein sich Emporschwingender auf Kosten eines andern Unterdrückten. Dieser Unterdrückte ist hier David und daher die Constr. mit suff. des pronomen poss. י- was z. B. im Deutschen unmöglich wäre.

נצל und davon הצל bedeutet herausreißen; שגב bedeutet ein hoch Hinaufheben bis zur Sicherheit und, geistig genommen, zur unantastbaren Erhabenheit. Vgl. Ps. 139 פליאה דעת נשגבה ממני und ונשגב ה׳ (Jes.). — Dem אויב entspricht הצילני, den מתקוממים aber

תשגבני; während הצילני die Bitte um plötzliches gewaltiges Eingreifen ausdrückt, spricht תשגבני die sichere Hoffnung aus: Du wirst mich hoch und sicher über sie erheben, denn in mir liegt, was erhebenswert.

3) הצילני מפועלי און Die פועלי און bewirken das Verbrechen, und die אנשי דמים leihen die Hand dazu und führen es aus. Bei den אנשי דמים genügt "הושיעני". Hilfe, denn ich kann gegen sie kämpfen, wenn nur die פועלי און nicht hinter ihnen stehen. Die פעלי און = die intelligenten Urheber; die אנשי דמים = die losgelassenen Bestien. Wir begegnen in V. 6 den פעלי און in noch verstärktem Maße als בוגדי און, das sind die Machtträger, die den פעלי און zum Schirme dienen, die Treulosen, die zum Schutze des Rechts berufen sind.

7) ישובו לערב Hier, an dieser Stelle, wo der Psalmist sein eigenes Geschick mit dem seines Volkes und der Völker zusammenfaßt, behandelt er die beiden: den Einzelnen und die Gesamtheit, also sich selbst und seine jüdischen Verfolger, hinter welchen eine perfide, einen schwachen König mißbrauchende Regierung steht, dann wieder ישראל und seine Verfolger, die heidnischen Völker גוים, hinter denen die בגדי און stehen, im steten Wechsel. Dieser Wechsel der Personen, der aber die Einheit und Gleichheit des Prinzips verrät und Einzelperson und Allgemeinheit unvermerkt in einander verschmelzen läßt, bildet den Hauptreiz im weitern Verlauf des Kapitels und enthält den Schlüssel zum Verständnis desselben.

Oben sind die Jäger und Treiber bezeichnet mitsamt den Veranstaltern der Jagd, die אנשי דמים, die פעלי און und die בוגדי און. — Jetzt vernehmen wir das Geheul der Meute. Die wilde Jagd beginnt vor unsern Augen. Wer und wo ist das edle Wild? Da ist es דוד, der in seinem friedlichen Heim überfallen wird, den die Gattin an der Schnur zum Fenster herabläßt, — dort sind es Gattinen, die von der Seite der Gatten gerissen, Männer, die gemordet, Säuglinge, die vom hohen Fenster aufs Straßenpflaster geschleudert werden —, und die intelligenten פעלי און sitzen daheim, oder in der Weinstube oder in der Redaktionsstube, und die hohen und hehren בגדי און lassen ihre Agenten rennen und die Fäden des Lügengewebes zurechtlegen, das Netz worin das Wild sich verfangen muß.

Wer das Wild? Damals דוד, später ישראל. — יהמו ככלב. — Hört ihr das Bellen der Meute, dort am Jordan und dann wieder dort am Ebro und am Pruth und am Dneper — und das Rasen

der Treiber und das Halali der Jäger, denen das Wild vor den Schuß gestellt wird ירוצו ויכוננו. — Unten im Süden, oben im Norden — und überall Israel inmitten der Treiber und der wütigen Hunde! ויסובבו עיר Nicht der Wald, die Stadt bildet das Jagdrevier. — Der Wald hätte Erbarmen mit den unschuldig verfolgten Schützlingen, aber die Stadt mit ihren übertünchten Mauern und Menschen, mit ihren betreßten Mördern und behandschuhten Räubern — —. Im Walde haust das wilde Tier, in der Stadt da wohnen Menschenungeheuer, die vom Morgen bis zum Abend ihre Beute umkreisen, umlauern, die mit giftigem Blicke in die Spalten und Ritze friedlicher Häuser blicken, um das Geheimste zu erspähen und die, wenn sie kein Geheimnis finden, dem Opfer das Geheimnis verleumderisch andichten, um es ihm mit der Bluthand aus der Brust zu reißen.

8) הנה יביעון O, die Elenden, wie ihr Mund übersprudelt, wie sie mit ihren Lippen Worte, scharf wie Schwerter, einhegen — wie sie in die Welt hinaus lügen, laut und ohne Scham, — denn sie denken ja: bis zum König Saul ist's weit — und bis zu seiner klaren Einsicht noch weiter — und zwischen dem Unglücklichen, Verfolgten und dem schwachsinnigen König stehen die falschsinnigen heuchlerischen Ratgeber — כי מי שומע? wer hört es denn? wer hört die Wahrheit, wie sie ist, wer das zertretene Recht, und wenn's noch so aufschreit? Wer das hört?

9) ואתה ה׳ תשחק Und du ה׳! Du verlachst sie, die sich wie Kläffer zusammenrotten um den einen Mann, um David, wie Du all der Heidenvölker spottest, die sich in frühern und spätern Zeiten gegen das eine Volk Israel erheben. Und Du bist ה׳ der ewige Gott der Wahrheit und des Rechts.

11) אלקי חסדו (חסדי קרי) Der Gott seiner Gnade — dies Wort nehme ich ihnen aber noch unausgesprochen aus dem Munde und rufe: Der Gott meiner Gnade. — Er kommt mir zuvor und läßt mich mit meinem אשמרה nicht bange warten, von meiner hohen Felsenwarte aus משגבי läßt er mich Genugtuung schauen bei ihnen, die ihr Auge an meinem Falle weiden wollen. —

12) אל תהרגם Töte sie nicht, dein Volk kann vergessen und auch umgekehrt: sie könnten meines Volkes vergessen. Erschüttere sie, mache sie unstet durch Deine Macht und stürze sie, Du unser Schild, mein Herr!

Die Doppelbedeutung in dem פן ישכחו עמי läßt uns den tiefen Sinn erraten, den David in diese seine Worte legen will. Es handelt sich nicht um den Sieg einer Person, meiner Person, über andere Personen, über Feinde und Verräter. Die persönliche Rache würde durch den Tod des Hassers gestillt. Allein es handelt sich um das Volk Israel und um die hohen Ideale, deren Bannerträger dieses Volk sein soll im Gange der Geschichte. Darum muß die Weltgeschichte das Weltgericht sein. Das Rad der Geschichte soll die Spuren des Weges zeigen, der nach Gottes Plan zum hohen Ziele hinauf führt. Der Triumphzug der Israelsidee führt nicht über Leichenfelder, sondern über gestürzte Völker- und Tyrannengrößen, über zertrümmerte Throne und Altäre dahin, über Throne, auf welchen Tyrannen statt des Zepters die blutige Geißel geschwungen, über Altäre, an welchen götzendienerische Priester menschenmörderisch das Schlachtmesser gezückt. O, mein Volk Israel hat ein kurzes Gedächtnis. Auf dem Grabe, das seine altertümlichen und mittelalterlichen Feinde bedeckt, pflanzt es gern die freundlichen Blumen der Neuzeit: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, und wenn diese ein paar glückliche Jahrzehnte lang die Sonne moderner Kultur bescheint, dann dünkt sich unser Israel in einem neuen Paradiese mit einem neuen Baum des Lebens und einem neuen Baum der Erkenntnis in der Mitte, bis aufs neue die Schlange das Haupt erhebt und ein flammend Schwert des Hasses am Eingang des Paradieses aufblitzt, bis diesem Israel der Ruf ertönt: ein Paradies ist's, aber nicht für dich. Hinaus! du gehörst nicht zu uns, den Erbpächtern des Weltglückes — hinaus in die Öde, sei unstet und flüchtig und heimatlos!

Israel vergißt so leicht seiner Feinde und seiner Freunde, es schwinden aus dem Gedächtnis der nachwachsenden Jugend die Namen eines Nebukadnezars, eines Titus, Antiochus, eines Ferdinand des Katholischen und einer Isabella und ihrer unrühmlichen Nachahmer, die Namen eines Pfefferkorn und eines Rohling — und wieder die Namen eines Daniel, eines Juda Machbi und eines Serubabel. Israel vergißt so leicht der Feinde und der Freunde, wenn sie tot sind. Darum töte sie nicht, o Herr!

Und die besiegten Feinde vergessen es, wem der Kampf und der Sieg gegolten. Über dem Grabe der gefallenen Väter pflanzt ein nachwachsendes Geschlecht die Fahne des Hasses und der Ver-

folgung auf, weil sie es nicht wissen, daß es sich nicht um einen Kampf der Person gegen die Person, sondern um den Kampf eines Prinzipes gegen das Prinzip handelt; sie wissen es nicht oder wollen es nicht wissen, daß hinter Israels Gottesstreiter der Genius des Rechts, der Wahrheit und Sittlichkeit steht, der trotz alledem und alledem Recht behalten muß. יעקב, der Einzelkämpfer konnte und kann verwundet und an der Hüftpfanne geschädigt werden, doch setzt er, wenn auch hinkenden Ganges, seinen Weg fort, und Israel, das ganze große Israel mit seinem ganzen, großen Lebensgehalte ist gerettet, ist gesegnet worden und wird gerettet und gesegnet werden. Töte sie nicht, denn die Vergeßlichkeit ist groß bei meinem Volke und bei seinen Feinden.

Aber הניעמו Unstet laß sie werden — irre lasse sie werden an sich selbst und an ihrer mißbrauchten Macht.

13) חטאת פימו Das Sündenwerk ihres Mundes (vgl. ואת חטאתכם אשר עשיתם V. B. M. 9, 21) das ist ja das Wort ihrer Lippen — nun, so mögen sie sich verfangen in ihrem Hochmut und von ihren Großtaten, vom Meineid und Trug erzählen ומאלה ומכחש יספרו.

14) כלה בחמה כלה ואינמו Vernichte im Grimm, vernichte — und sie sind nicht mehr. Es heißt nicht כלה אותם — das stünde im Widerspruche mit V. 12 (אל תהרגם). Aber alles, was sie gewirkt und gewollt, vertilge, und sie verschwinden von selbst. וידעו כי א׳ משל ביעקב — לאפסי הארץ — סלה Herrscher in Jakob — und von Jakob aus für die Enden der Erde. —

15) וישבו לערב יהמו Was in Vers 7 von den persönlichen Feinden Davids gesagt und mit ישובו ausgedrückt war, wird hier von den Feinden Israels und seines Ideals gesagt. Daher das einschließende וישבו und

16) das abschließende המה ינועון לאכל als Ausführung des in Vers 12 ausgedrückten Wunsches הניעמו. — Sie sind unstet, suchen in der Irre nach Nahrung oder, wenn nicht, so sind sie übersättigt und murren. — Ein Zustand des Darbens oder der Übersättigung — eine geistige Blasiertheit im Gefolge des geistigen Bankerotts. —

17) ואני אשיר Der Gegensatz: Helle Freude, die sich auf eine bewährte Vergangenheit durch Gottes Schutz gründet.

18) Die herrliche Richtigstellung des in V. 10 zitierten Hohnes — "עזו" in עזי und des in V. 11 dem Munde des Feindes entnommenen "אלקי חסדו" (nach dem כתיב) in אלקי חסדי.

Kap. 60.

Allgemeines.

Auf blutgetränktem Felde steigt eine Lilie empor. Das ist das Davidslied, das in diesem Psalm erklingt, und das Zeugnis gibt von Jsraels Not und Jubel. Der Psalm greift zurück auf die traurigen Zeiten, die diesem Doppelsieg über Edom und Aram vorausgegangen waren. Aram im Norden und Edom im Süden, lag Kanaan zwischen beiden, und es lag am Boden, denn die Uneinigkeit der Stämme lähmte seine Wehrkraft, und Moab und Philistäa, die Erbfeinde Jsraels, standen bei jedem Einfallstore bereit, Jsrael zu plündern und seine Flüchtlinge niederzumetzeln. Dem treulosen König von Moab hatte David auf seinem flüchtigen Umherirren seinen Vater und seine Mutter in die Hut gegeben, und Moab hatte ihm Vater und Mutter und alle die Jhrigen hingemordet. — Von allen Seiten bedrängt, an allen Grenzen befeindet, konnte David auch die Stämme Jsraels nicht die Seinen nennen. Nicht auf Gilead, nicht auf Manasse, nicht auf Efraim und Juda war für ihn zu zählen, solange es an den Grenzen Feinde gab, die das Haupt erhoben und durch ihre Einfälle und Verrätereien jeden Schritt zur Konsolidierung einer staatlichen Macht und kraftvollen Regierung im Jnnern Kanaans verhinderten. Vom Stamme Benjamin zu schweigen, der aus seiner Mitte Jsraels ersten König auf den Thron und Davids ersten und Hauptfeind ins Feld stellte.

Unser Psalm nun hat zur Unterlage die in II. Sam. 8, 3. 12—15 berichteten historischen Tatsachen. David hatte die Philister besiegt und ihnen מתג האמה „die Zügelschnur", das ist die Hauptstadt ihres Landes, גת, abgenommen. David hatte Moab besiegt und für seinen Verrat hart gezüchtigt. Mesopotamien und ארם צובה waren dem jüdischen Reiche zinsbar gemacht. Von Aram, Moab, den Kindern Ammons, den Philistern, von Amalek und von der Beute des Hadareser ben Rechow, Königs von Zeba waren goldene Schilde und andere Trophäen aus Gold und Silber dem heiligen Schatze in Jeruscholaim zugeführt. Und David hatte sich bei seiner Heimkehr von dem über Aram erfochtenen Siege im

Salztale Ruhm erworben, nicht nur als Feldherr sondern auch als Mensch, denn er hatte die zahlreichen Toten des Feindes zur Erde bestatten lassen. Gott machte David überall, wohin er zog, siegreich. „So regierte nun David über ganz Israel und übte Recht und Gerechtigkeit gegen sein ganzes Volk aus."

Das sind die Tatsachen, die das Buch Samuel aus der Zeit des Kampfes gegen Aram und Edom und des Sieges über beide meldet. Weil an der Nordgrenze der Kampf gegen die Syrer wütete, glaubte der Edomite im Süden David mit seiner geringen Mannschaft überwältigen zu können. Da überließ Joab der Oberfeldherr, seinem Bruder Abischai den Kampf gegen Syrien und zog in Eilmärschen herbei seinem König zu Hilfe und Edom zum Untergange.

Dieses Auf- und Niederwogen der Gefühle von der untersten Stufe der Verzweiflung bis zur obersten Stufe der Siegesgewißheit, wie es mit dem Steigen und Sinken des Kriegsglücks in der Brust des Psalmisten Platz greift, ist's, das in diesem unserem Psalm 60 zum Ausdruck kommt.

Einteilung: 1—2: Überschrift — Gelegenheitsbezeichnung. — 3—7: Rückblick. Aus den Trümmern heraus die Heilung. Gegenüberstellung von Land und Volk in seinem Geschicke. Hier יין תרעלה und da נס להתנוסס sowie hier הרעשת פצמתה und da רפה שבריה.

8—12: Die Verheißung und Erfüllung.

13—14: Schlußmoral und Vorsatz.

Einzelnes.

1) שושן עדות Die Midraschweisen beziehen diese Bezeichnung auf עדותן של סנהדרין, die נמשלו לשושנה (סוגה בשושנים שה״ש ז׳ :) — Aram-naharaim hatte sich Jakob gegenüber auf den Schwur berufen, den Jakob dem Laban mit den Worten עד הגל הזה geleistet, und gefragt: Seid ihr denn nicht Enkel Jakobs? David legte die Fragen den Sanhedrin vor, und diese antworteten: Aram hat zuerst den Schwur gebrochen, wie es heißt מן ארם ינחני בלק מלך מואב (במדבר כ״ג) und auch כושן רשעתים war ein Aramite (שופטים ג). Ebenso hielt Moab dem jüdischen Feldherrn das biblische Gebot entgegen: אל תצר את מואב. Doch das Sanhedrin entschied: הם פרצו את הגדר תחלה Sie haben zuerst den Zaun durchbrochen,

das war eben damals als der König Moabs sich den Bileam holte, um ישראל zu fluchen.

Es ist sehr interessant zu sehen, wie friedliebend und schwurgetreu die Philister, Moabiten und Aramiten und ihre Genossen sich hinstellten, sobald sie merkten, daß es ihnen an den Kragen ging.

Im Kampf gegen die Philister wird uns (II. Sam. 8) berichtet: ויקח את מתג האמה מיד פלשתים Er, David, nahm die „Zügelschnur“ aus der Hand der Philister, und damit ist die Hauptstadt גת gemeint, die gleichsam als Centrum der Regierung den Regenten die Zügelschnur bildete, an der das Land geleitet wurde.

Außerdem hat aber diese Bezeichnung מתג האמה noch einen politischen Beigeschmack. Sie weckt eine Reminiszenz, die den Philistern das Recht der Wiedervergeltung vor Augen rückt. Es bemerken nämlich die Weisen (פרקי ר׳ אליעזר) folgendes:

לפי שכרת יצחק עם פלשתים ברית שנא׳ ויאמר ראו ראינו כי הי׳ ה׳ עמך ונאמר תהי נא אלה מה עשה יצחק כרת אמה אחת ממתג החמור שה׳ רכב עליו ונתן להם ברית שבועה וכשמלך דוד רצה לבא לארץ פלשתים ולא הי׳ יכול מפני השבועה עד שלקח מהם את ברית שבועת יצחק שנא׳ ויקח את מתג האמה מיד פלשתים. —

O, dieser Philisterkönig war sehr gnädig gewesen gegen יצחק, von dem er gesteht, daß Gott mit ihm ist. Da Gott mit dir ist, so findest du ja auch außerhalb meines Landes Platz und Nahrung und ein Heim und was sonst dem Menschen zu seiner Wohlfahrt nötig. Die ganze Welt steht dir offen, denn Gottes ist die Welt und mit dir ist Gott. Drum ziehe aus meinem Lande hinaus in die Welt. — Und ich will dich in Gnaden ziehen lassen, ohne dich tot zu schlagen. Auf Grund so großer Gnade wollen wir einen Eidesbund schließen, der dich stets daran erinnere, daß du mein Schuldner bist für all die Gnade. Von nun an ist Jizchak heimatlos und in der großen, freien Welt besitzt er ein Heim, so breit wie der Rücken seines Reittieres. יצחק darf seinen Schritt in die weite Welt hinaus lenken. Darum gibt er dem gütigen Abimelech als Zeichen des Schwures und Bündnisses — ein Stück der Zügelschnur, mit der er sein Tier lenkt — hinaus in die weite Welt, die ihm Abimelech so gütig als Heimat überläßt. Abimelech ahnte es nicht, daß David sich dieses Bündnisses und seines Zeichens, das einen Hohn auf die geheuchelte Freundschaft bedeutet, erinnern, und den

פלשתים eine andere „Zügelschnur“ wegnehmen werde. Das tat aber דוד, indem er die Metropole גת eroberte.

3) א׳ זנחתנו Nachdem Du uns verstoßen und zerstreut, zeigst Du uns noch weiter Dein Zürnen — das bedeutet uns, daß es für uns eine Wiederkehr geben soll. זנח in verwerflichem Sinne (האזניחו נהרות ישעי׳ י״ט ו׳). Der Strom, der sein Bett verläßt und Morast zurückläßt, Versumpfung! פרץ=einreißen, Verlust der Einheit. אנף=schnauben gewöhnlich mit ב׳ constr. wie ויתאנף ה׳ בי (ואתחנן). — Hier ist es bedeutsam ohne בי oder בנו, weil ja in זנחתנו פרצתנו die Zersplitterung des Volkskörpers ausgedrückt ist. Es fehlt das Volk als solches, das dein Zorn treffen sollte. Allein es mahnt uns zur Rückkehr.

4) הרעשתה Erschütterung und Zerklüftung des Landes. Land und Volk sind in ihrem Geschicke mit einander verbunden. רפה Heile die Brüche, denn es sinkt. Eine starke Hand ist nötig, die die auseinanderfallenden Volksteile, die Stämme, zusammenhält, sonst fällt das Land selbst auseinander, und kein jüdisches Staatswesen kann sich darauf gründen. Die Bekämpfung und Eroberung ארם צובה Mesopotamiens war zunächst Privaterob'erung des Königs. Im Talmud (גיטין 8) wird auch diese Eroberung כיבוש יחיד genannt. Und dennoch hat סוריא in wichtigen Beziehungen wie מעשר und שביעית ganz die Charaktereigenschaften von ארץ ישראל selbst. In Rücksicht auf die private Natur des Krieges vielleicht lautet die Überschrift „בהצותו“. — Zur Festigung seiner Königsmacht, mußte David dieses nördliche Grenzland סורי׳ erobern. —

Bisher hatte die Zwiespältigkeit innerhalb der Stämme Israels an den angrenzenden Völkern besonders ארם, מואב, פלשת einen Rückhalt — wie sich dies im spätern Verlauf der Geschichte Israels bis ins Herodianische Zeitalter wiederholte. — Die Angliederung Arams und seine Unterjochung bedeutet eine Lockerung dieser unpatriotischen Beziehungen der שברים im Volke zu den Grenzfeinden. Darum vielleicht ist die Heilung רפא hier (mit Verwechslung des א mit ה) durch רפה ausgedrückt.

Im Midrasch heißt es: מהו בהצותו את ארם נהרים ואת ארם צובה? ר׳ יוחנן אמר שנטל ארם נהרים ונתן בארם צובה ואת ארם צובה נתן בארם נהרים. —

Durch diese Überpflanzung — eine Schwächung des National-bewußtseins bis zur Auflösung der Selbständigkeit — den einen gegen den andern hetzen — dies sagt das „בהצותו" wie בהצותם על ה׳.

7) למען יחלצון ידידיך So werden die der Freundschaft Gewürdigten gerettet, daß sie sich nicht unter der „betäubten" Menge verlieren. Die יראים halten das נס hoch, und die ידידים sammeln sich unter demselben. הושיעה ימינך ועננו Laß deine Rechte heilbringend walten und antworte — erhöre uns — mich! Die „Rechte" Gottes ist im Heileswirken zurückgezogen und ihr Sieg und ihre Herrlichkeit verdunkelt, wenn Israel als Volk gelähmt, starr das harte Unglück anschaut und seine Einzelglieder sich betäuben und taumeln. עמו אנכי בצרה. Wenn das Panier Gottes, von יראים getragen, hoch, frei in den Lüften ragt, wird die Rechte Gottes כביכול frei. Mächtig tönt die Heilesbotschaft uns, und ertönt mir, der ich eins bin mit Gesamtisrael.

Eine Stelle aus der Pesikta möge noch hier ihren Platz finden. Sie knüpft an unsern Vers למען יחלצון an und lehrt folgendes: Es sprach David vor dem Allheiligen: Warum sind all Deine Lieblinge umhergeworfen und ihre Unterdrücker pflegen der Ruhe? Darum haben die Weisen dem Gebete „רצה והחליצנו" „begnade und rüste uns" eine Stelle bestimmt im Tischgebet am Sabbat. Ferner sprach David vor dem Allheiligen: Warum werden Deine Lieblinge geschwächt, und ihre Bedrücker gewinnen an Stärke? Dementsprechend heißt es (Jes. 58, 11) „und deine Gebeine rüstet er mit Stärke". (ברכות מ"ה: רש"י ותוס׳ שם) Diese rätselhaft klingenden Aussprüche ergänzen einander. In Jes. 58 werden dem gedanken- und gemütlosen Fasten und Feiern am heiligen Tage (יוה"כ) die großen Gebote der Menschlichkeit gegenüber gestellt. Nur ein Fasten und Feiern, das mit der Betätigung der Menschenliebe eng verbunden ist, kann Gott gefallen. „Fürwahr dies ist ein Fasten, das mir gefällig: der Bosheit Ketten lösen, von der Bürde Last befreien; dem Gefesselten Freiheit geben und von der Schulter das Joch abreißen. — O brich dem Hungrigen dein Brot usw." Als Lohn dafür wird dort lichtes, wonniges Morgenrot und Heil für Körper und Seele verheißen: „Dann leitet dich der Ewige immerwährend, erquickt deinen Geist in dürrer Zeit und verleiht deinem Gebein neue, rüstende Kraft . . . ." (ועצמותיך יחליץ). Und im Anschluß daran: „Wenn am Sabbat dein Fuß rastet, an meinem

heiligen Tage deine Gewerbe ruhen; wenn du den Sabbat Lust der Seele nennst ... Dann findest du beim Ewigen deine Wonne ..."

Im Lichte der prophetischen Verheißung erscheint die Arbeit der Woche, als Rüstung zur Feier des Sabbat. Noch mehr aber verleiht die Seelenstimmung am Sabbat die Rüstung zum edlen menschlichen Werke am Werktage. Es gehört Stärke, Seelenstärke dazu, den am Sabbat errungenen großen Gewinn in die Woche herüber zu retten und ihn beim Ansturm des werktäglichen Interesses zu sichern, die Sabbatseele und den hohen Sabbatgeist im niederwärts ziehenden Wirken und Streben der Woche ausleben zu lassen. Gott verleiht diese rüstende Kraft. Indem Er dich am Sabbat in Feierkleider hüllt — הלבש אותך מחלצות (זכרי׳ג׳) — gürtet er dich mit Kraft עצמותיך יחליץ. — So werden die Gotteslieblinge gerüstet und gerettet, wenn Lieblosigkeit sie zu Boden drücken will: למען יחלצון ידידיך. — Daran wollten die Weisen die ihren Sabbat feiernden Gottbegnadeten erinnern, die nach genossenem Male mit dankerfülltem Herzen rufen רחם נא ה׳ א׳ על ישראל עמך und dabei mit König David klagen möchten למה כל דרחם לך מטרף ועובדהון נייחו O, die Dich lieben und Dein Erbarmen anflehen — sie irren umher, und die Unterdrücker schwelgen in Ruhe; — daran wollten die Weisen dieses dankende, feiernde und klagende Israel erinnern, daß שבת Feier und Rüstung bedeutet. Sabbat gibt dem Geiste die Sammlung und verleiht Körper und Seele die nachwirkende Ruhe, die außer Israel keiner kennt und um die es innig fleht רצה והחליצנו ה׳ א׳ ביום השבת הזה!

9) לי גלעד Der Umfang des innern Besitzstandes wird skizziert und Ephraim mit seinen Gebirgen als der Wall des Landes, als „die Wehr meines Hauptes bezeichnet."

10) מואב סיר רחצי Moab und Edom in ihrer Botmäßigkeit, das moabitische Steppenland und Edom mit seinen Festungen sind dem heiligen Lande südlich vorgelagert, sie sind gut für den Eintretenden, daß er sich ihrer bediene als Waschgefäß oder als Türklinke (Raschi) und den Schuh darauf zu werfen vor seinem Eintritt ins — heilige Land. Nun triumphiere über mich Philistäa!

11) מי יובילני Mit Hinweis auf II. Sam. 8, 3 wohl עיר מצור die feste Burg, die הדרעזר מלך צובה am פרת erbaut, und die David erobern mußte, um die Grenze zu sichern. Dort in II. Sam. wird dieser Zug des Königs Hadareser als Veranlassung

des Krieges mit Aram dargestellt. מי נחני עד אדום diese Frage gibt auf die erste Frage מי יובילני Antwort, יובלני zum Unterschiede von ינחני - יוליכני oder יביאני bedeutet einen feierlichen Einzug, ein direktes Hinbringen (vgl. יובל שי למורא) und לרקמות תובל למלך. Nun, wer mich kämpfend bis nach Edom geführt, der bringt mich schwebend, hingetragen (vgl. יבלי מים) in die belagerte Feste.

12) הלא אתה א׳ Mit dem "זנחתנו" wird der Zusammenhang mit dem Anfange des Ps. (V. 3) "א׳ זנחתנו" hergestellt. Mit:

13) ושוא wird auf מי יובילני עיר geleitet, denn in יובלני liegt der direkte Eingriff Gottes in das Menschen- und Nationengeschick. Gott bringt, trägt mich und nichtig ist des Menschen Hilfe und Sieg, wenn nicht עזרת מצר vorhanden.

14) Die Schlußlehre: Nur mit Gott vollbringen wir die tapfere Tat, und nur Er allein tritt unsere Feinde nieder. Das "ללמד" in der Überschrift ist gerechtfertigt!

Kap. 61.

Allgemeines:

Nach רד"ק bezieht sich der Psalm auf die Zeit, da König David von der Flucht vor seinem Sohne Absalon zurückkehrte. Es darf uns dabei nicht wundern, daß in diesem Psalm dieses Sohnes keine Erwähnung geschieht. Dasselbe ist der Fall in Kap. 3, wo doch der Aufschrift nach die Flucht vor אבשלום בנו den historischen Hintergrund bildet. Auch dort ist von צרי, aber nicht von אבשלום die Rede. Wir haben dies auch dort schon charakteristisch gefunden. —

In unserem Psalm 61 finden sich indessen Anhaltspunkte für die Annahme Kimchis, denn es ist eine Klage, die tief im Herzen des Vaters ruht und nicht in Worten auf die Lippen steigt.

Einzelnes:

3) מקצה David war also nicht inmitten oder an der Spitze seiner Truppen. Das war aber sonst nie der Fall. Nur hier, dem Sohne gegenüber, blieb das siegreiche Schwert des Vaters in der Scheide.

בעטף לבי Rührende Bezeichnung des verhüllten Schmerzes, des sich in sein Leid hüllenden Herzens. תפלה לעני כי יעטף (Kap. 102). — בצור ירום. Hierin ist die ganze Hilflosigkeit des unglücklichen Vaters ausgedrückt.

6) כי Die persönliche Waltung Gottes. Meine Gelübde, den יראי שמך zu ihrer ירושה zu verhelfen, hast Du erhört. — Und mein יורש — mein Sohn kann die ירושה nicht erwarten!

7) ימים Die Tage des Königs vermehre Tag auf Tag und seine Jahre wie Geschlecht und Geschlecht. Jedes Geschlecht hat seinen eigenen Charakter, seine eigene Aufgabe. So die Jahre des Königs. Tag für Tag ein neues Geschenk. In seinen Jahren liegt die Summe der Tage und der Inhalt des Geschlechts. — Keine Laune — keine Tyrannei; — eine Fortdauer für Welten. Eine große, Gesamtaufgabe — und jeder Tag hat seine Einzelaufgabe, jeder Tag eine Mahnung an Einzelgelübde. Vor dem Jahre und dem Jahrhundert verschwindet nicht der Tag mit seinen Forderungen. König und Mensch. Vor dem Staatsmann darf der Mensch nicht weichen.

8) ישב עולם Liebe und Wahrheit — als bestimmt zugemessene Gaben mögen sie den König bewachen. Vom Throne geht Liebe aus; — das ist gut. Vom Throne aus wird aber auch die Wahrheit geprägt; — das ist böse. Ist die Wahrheit nicht feststehend über König und Thron, so ist auch die Liebe eine zweifelhafte, nach subjektivem Ermessen gewährte Gabe. So sind Wasserbäche Segen oder Zerstörung bringend, jenachdem wohin sie sich ergießen. — Gott leitet sie ins richtige Bett zum Segen für die Fluren. (Spr.)

9) כן So sei es. Auf die Ewigkeit sei mein Blick gerichtet, ihr sei mein Sang, der deinen Namen singt, geweiht, und was der Tag beut und mir als Gelübde abfordert füge sich der Ewigkeit an. Sang und Gelübde, freiwillige Herzensgabe und strenges, aus der Selbstzucht erwachsendes Gebot חסד ואמת — diese Harmonie soll mein Leben erfüllen!

כן אזמרה שמך לעד לשלמי נדרי יום יום! Den Blick auf die Ewigkeit, — dabei übersieht man oft die Forderung des Tages. Die Ewigkeit mit ihrer Lehre und den Pflichten, die sie uns auferlegt, sei aber eine Mahnerin, daß wir die uns nahe liegenden Pflichten erfüllen. Also כן: entsprechend חסד ואמת so will ich auch meine Gelübde erfüllen.

Kap. 62.

Allgemeines:

Im vorigen Kapitel (61) haben wir versucht, einige Anhaltspunkte für die Auffassung des רד״ק zu gewinnen, nach der dort

von der Zeit die Rede ist, in der David von der Flucht vor seinem Sohne אבשלום zurückgekehrt. Wir haben gesehen, wie gerade dieses Kap. 61 ohne vom Thronerben zu reden, die Thronerbschaft berührt und für diese ein leitendes Prinzip aufstellt. Wir haben in der harmonischen Vereinigung von חסד ואמת das Königsprogramm erkannt, das דוד vor seinen Thron hinstellt, jedem zur Warnung, der diesen Thron angreifen will, jedem zur Ermutigung, der diesen Thron nach dem Erblasser zu besteigen berufen ist.

In diesem Kapitel 62 nun hält der gelobende König an seinem Gelübde fest und wehrt alles ab, was sich der Erfüllung hindernd in den Weg stellt. Wie das so oft in תהלים der Fall, nimmt das Einzelleid unvermerkt die Gestallt des Gesamtleides an, und so ruft er in Vers 9 plötzlich: !בטחו בו בכל עת עם. Von da ab bis zum Schluß wird auch das Einzellied mit dem so bezeichnend der Psalm begonnen zum Gesamtlied.

Die Weisen des Midrasch haben schon aus der Wahl des Instruments ידותון auf diese Tendenz geschlossen: על הדתות ועל הדינין הנגזרים על ישראל מאויביהם!. — Demnach könnte dieses Kapitel unerschöpflich sein. — Vielleicht entspricht dieser Unerschöpflichkeit des Inhalts die kreisförmige Einteilung des Psalms. Mit V. 6 beginnt nämlich eine neue Variation des in V. 2 ausgesprochenen, oder vielmehr in Schweigen gehüllten Gedankens. V. 2 אך אל א׳ דומיה; V. 6 אך לאלקים! דומי נפשי; V. 3 אך הוא צורי . . . לא אמוט רבה und V. 7 fast gleichlautend אך . . . לא אמוט dann die in V. 5 und in V. 10 gekennzeichnete Lüge "כזב„. Bei ihnen, den "בני אדם„ die Lüge und der Widerspruch zwischen Gedanke und Wort, zwischen Wort und Tat. Bei השי״ת aber die Einheit auch in den scheinbaren Gegensätzen. Die Allgemeinheit ergänzt das Individuelle, und wieder erhebt sich das Individuum zum großen Gemeinzwecke. V. 12 der Ausgleich zwischen עוז und "חסד„ Auch die Vergeltung ist חסד — und damit schließt der Psalm.

Einzelnes:

2) אך אל אלקים Nicht weniger als 6 mal kehrt unter den 12. V. dieses Ps. das Wörtchen "אך„ wieder! Es ist als das einschränkende „Jedoch" „doch nur" — die Schranke, die dem Gefühlsausbruche wehrt. Dann ist's wieder das festlegende, alles Übrige ausschließende Wort, das nach all dem stattgehabten innern Kämpfen

und Ringen das eine Ergebnis als das vom Verstande Gesicherte und vom Gefühle für gut und wohltuend Befundene mit Namen nennt.

„אך“! Das ist die Wache der Fürstin des Geistes „דומיה“. Sie wehrt der vordringenden Rede und fordert das bestimmte, kurze Losungswort. — אל א! דומי נפשי. Zu Gott hin verharrt meine Seele im Schweigen. Es ist nicht das Schweigen der ohnmächtigen, verzweifelten Entsagung, sondern das Schweigen, in das sich die beschwichtigte, zur Ruhe, weil zum sichern Hoffen, zur Zuversicht gekommene Seele hüllt. Die Seele schweigt, harrt zu Gott hin. Hierin unterscheidet sich Kap. 62 von Kap. 39. Dort war's das sich selbst aufgedrungene Schweigen, aus dem man das Knirschen der Ohnmacht heraushört החשיתי מטוב וכאבי נעכר (39, 3) und חם לבי בקרבי נאלמתי דומיה (39, 4) דברתי בלשוני בהגיגי תבער אש. Dort durchbricht die brennende Frage das Gehege des Schweigens: הודיעני ה' קצי (39,5). Dort (39, 6) gibt die Selbstvernichtung und die ganze volle Nichtigkeit des Menschen und der Menschheit die Antwort auf die ungestüme Frage: אך כל הבל כל אדם.

Hier, da die Seele in geklärter Ruhe stille Zwiesprache hält, lautet das Urteil nur: אך הבל בני אדם במאזנים לעלות המה (62, 10) dies Urteil ist scharf, aber es ist abwägend und nicht in Bausch und Bogen absolut wegwerfend.

„אך אל אלקים דומיה נפשי“. Es liegt metaphysische Schulung — Selbstzucht in dieser Art von Seelenruhe und — Geistesschweigen. Unser König zeigt sie uns in seinem herrlichen im „Stufengesang“ ertönenden Selbstbekenntnis (Ps. 131). „Herr! Mein Sinn verstieg sich nie, nie fuhr mein Blick zu hoch, und nie verstieg ich mich in Dinge, die mir zu groß und zu wunderbar. Ließ ich nicht vielmehr in Stille verharren meine Seele und sie gleichen dem entwöhnten Säugling an seiner Mutter! Entwöhntem Säugling gleich war mir meine Seele! O Israel, vertrau dem Herrn, vertrau Ihm jetzt und bis ewig!“ Dem zu entwöhnenden Säugling verdoppelt die sorgsame Mutter ihre liebevolle Pflege; sie reicht ihm anstatt der Muttermilch — Mutterliebe und singt dazu ihr „Schweig Kindlein“. —

Der dürstenden Seele, dem nach der Lösung so vieler Rätsel suchenden Geiste muß so oft die Antwort, die durststillende Nahrung versagt bleiben und die Liebe muß sie ersetzen. So lernt die Seele demütig sein und schweigend hoffen. Und so lernt Israel schweigen und hoffen, hin zu seinem Gotte!

3) אך הוא צורי Hieß es in V. 2 ממנו ישועתי, so heißt es in V. 3 הוא . ישועתי. Nicht nur kommt von Ihm meine Hilfe, sondern Er ist meine Hilfe. Das ich Ihn denke, daß ich Ihn weiß — nahe weiß — das allein ist schon Hilfe משגבי לא אמוט רבה! Er mein Zufluchtsort — ich kann nicht so gewaltig, so endlos wanken und stürzen.

4) עד אנה תהותתו Bis wann wollt ihr frevelhaft stürmen auf einen Mann, wollt ihr zerschmettern, ihr alle, als ob es eine morsche Wand, eine umgestoßene Ringmauer wäre? עד אנה. Bis wann — eigentlich bis wohin? Was ist euer Ziel תהותתו von הות = Unheil und im Pl. = Treibereien, Intriguen, "הות בקרבם" eine Verbindung von Absicht und Tat, von moralischem und physischem Wirken zum Verderben. אך משאתו יעצו להדיח! Von seiner Erhabenheit zu Falle bringen. —

5) das wollten sie. — "אך". Nur erst von der reinen Höhe in den Sumpf der Niedrigkeit herab, damit der Mann ihres Zornes mit ihnen, den Niedrigen, Gemeinen, auf gleichem Boden stehe. Dazu muß der „genehmigte Trug" sein Schmeichelwort und seinen Segensgruß herleihen ירצו כזב בפיו יברכו —. Im Innern liegt das Kapital bereit, die entliehene ברכה mit קללה zu zahlen: ובקרבם יקללו סלה. Mit dem Munde des Truges (כזב) segnen sie, und in ihrem Innern fluchen sie, סלה! Hiermit sind sie gezeichnet!

6) "אך" לאלקים דומי und "אך" הוא צורי — dies gleichsam die Antwort auf das "אך" משאתו. Vergebens euer Bestreben den Mann eures Hasses von seiner Höhe herab zu reißen. Die Hochwarte, auf der ich stehe, ist in Gottes besonderem Schutz.

7) Er ist משגבי und לא אמוט. Nicht nur mein Leben, auch meine Ehre ist bei Gott geborgen: על א׳ ישעי וכבודי.

8) Hier ist כבודי hinzugefügt zu צורי וישועתי משגבי in V. 3, denn es gilt, dem אך משאתו zu begegnen. Ihr wollt mich herabwürdigen. Ihr könnt es nicht, denn על א׳ כבודי. Und wenn ich auch schwer gefehlt und irre gegangen, so habe ich mich doch zu meinem Gotte zurückgefunden, zu der moralischen Höhe hinauf, die unwandelbar fest, wie der von Gott fest gehaltene Fels צור עזי מחסי באלקים.

9) בטחו בו בכל עת. Und nun der Aufruf an das Volk, an jedes Volk עם! und der Rat: שפכו לפניו לבבכם! vor Ihm das Herz auszuschütten, denn dieser Fels ist nicht unnahbar, dieser hoch

oben thronende Gott ist dem vollen, aufrichtigen Herzen nahe. Nahe ist Er dem "איש", und dem "עם", dem Einzelnen und der Gesamtheit. עם und איש faßt sehr bedeutsam dieses לנו אלקים מחסה לנו סלה! zusammen in den traulichen, tröstlichen Kreis des Gottesschutzes.

10) אך הבל בני אדם כזב בני איש במאזנים לעלות Und nun das letzte "אך", in diesen Kap., das Ergebnis der ganzen Betrachtung bietend. בני אדם mit ihrem הבל und בני איש mit ihren כזב und — die Wege der Wahrheit! Wir wissen, daß mit בני אדם eine tiefere soziale Schicht der Menschengesellschaft bezeichnet wird als mit בני איש. (Vgl. Kap. 42). Also die Nichtigkeit der בני אדם suchen die בני איש durch allerlei konventionellen Trug zu einem Etwas zu machen. Wir haben oben Vers 5 gesehen, wie diese בני איש bestrebt sind, teils das Erhabene zu sich herab zu ziehen und teils sich durch כזב für etwas Höheres auszugeben oder selbst zu halten, die hohe Mauer sich neigen zu lassen, bis sie, niedergestürzt, zerstört, ihrem Fußtritte Raum gibt. Es schwebt die Wage; Lug und Trug suchen die Wagschalen bald herabzudrücken, bald in die Höhe zu schnellen. Doch trotz aller Versuche, den כזב als etwas dem gewöhnlichen הבל Übergeordnetes erscheinen zu lassen, המה מהבל יחד, sie gehören beide dem הבל an, der grobe und der durch כזב verfeinerte הבל!

11) אל תבטחו בעשק ובגזל אל תהבלו חיל כי ינוב אל תשיתו לב Dem "בטחו בו", (V. 9) steht das אל תבטחו gegenüber, und vor "הבל", wird mit אל תהבלו gewarnt und dabei auch jenes הבל nicht vergessen, das durch כזב eine Art idealen Aufschwung nimmt. Dieses wird mit חיל כי ינוב „die blühende Macht" bezeichnet und durch אל תשיתו לב abgewiesen. Wie treffend: der durch כזב glorifizierte הבל in eine Linie gestellt mit der zur Blüte gebrachten (rohen) Macht! Beide müssen euer Herz kalt lassen, denn das Herz hat kein Teil an ihnen. —

12) אחת דבר א׳. שתים זו שמעתי כי עז לאלקים: ולך אד׳ חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו In ה׳ ית׳ sind עז und חסד Eins! Aus dem strengen Machtworte sollen wir zugleich Liebe heraushören. Dadurch verlieren die Schickungen der Allmacht die niederschmetternde Wucht und die gegen diese Schickungen sich richtenden „Fragen" ihre verwundenden Spitzen. Es wird der Seele leicht gemacht, dem allmächtigen Gotte zu zu hoffen und zu schweigen אך אל א׳. דומיה נפשי. So wie das Wesen Gottes keinen Zwiespalt und keinen

Widerspruch kennt, so auch das Wesen der תורה, wenn auch ihre Bestimmungen manche Gegensätze zu enthalten scheinen. So זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, und so alle die Fälle, in welchen עשה דוחה לא תעשה eintritt: אשת אח - יבום; איסור כלאים - מצות ציצית. Auch in Bezug auf יחיד und עם auf Einzelnen und Volksgemeinschaft gilt dieses אחת דבר א'. ושתים זו שמעתי ה'. Was für die einzelnen אבות gesprochen, gilt auch für das ihnen entstammende Volk, und was Gott dem Volke aufgetragen, hat für jeden Einzelnen seine der Einzelkraft entsprechende Bedeutung. So rechtfertigt sich auch der Übergang vom vereinzelt dastehenden דוד zum „עם", den wir in Vers 9 kennen gelernt.

Die Gaben und Fähigkeiten sind dem איש von ה'. mit חסד zugemessen, und für den Gebrauch, den der איש von diesen verliehenen Gaben macht, ist er, der איש, verantwortlich.

Kap. 63.

Allgemeines:

David auf der Flucht vor Saul — um und um die Wüste יהודי; die Eltern in der Hand Moabs; — ein kleiner trübseliger Anhang verbleibt ihm; alle Qualen des durstenden Leibes und der gepeinigten Seele umstürmen ihn. Diesen Sturm übertönt מזמור. Wieder ein מזמור, wo wir קינה erwarten.

Der Psalm zeigt uns den Sänger David in einer Idealität, zu der wir staunend emporblicken. Er ist von einer innigen Liebe zu Gott durchdrungen, die ihn alles vergessen macht, alles um ihn und in ihm. Und das ist wieder das Große an dieser Seelenstimmung, daß sie sich uns zu erkennen gibt, nicht nur wie sie ist, sondern auch wie sie geworden ist. Darin liegt ja der Zauber dieser Gehobenheit, daß sie Beispiel gebend uns erhebt. Von 1—10 sind nur wenige Verse. Doch sie genügen, uns zu begeisterten Lauschern des Sanges in der Wüste zu machen, der von Gottesliebe und Menschenadel singt!

10 und 11 trifft dann die niedrigen Feinde mit der Verachtung, die die Hoheit für die Niederträchtigkeit hat, und mit der vernichtenden Kälte, mit der die Stimme des Weltgerichts über den vorliegenden Fall das Urteil spricht. Wie David alles vergißt bis auf seinen Gott, so können wir vergessen, daß es David selbst ist, sein Leben

und sein Frieden, um die es sich handelt. Von 1—10 hören wir ein traulich inniges Bekenntnis. Wir erhalten einen Einblick in das herrliche Innere des Sängers, der im Anschauen Gottes versunken, von der Außenwelt mit allem, was sie ihm Freundliches und Friedliches, ja mitsamt der Krone, die sie ihm zu bieten hat, absieht.

Erst Vers 10 wird diese in sich gekehrte Seele von einem „והמה", das auf wunderbare Weise den Gegensatz kennzeichnet, aufgeschreckt. — Er widmet ihnen, den ungenannten Feinden, bloß einen Blick, ein Wort — doch diese sind vernichtend und lassen diese המה in „תחתיות הארץ" hinabsinken.

Vers 11 kennzeichnet das dunkle, verderbliche Wirken dieser ungenannten Wühler und Heuchler, die i h n (und das ist der König Saul), den sie auf David hetzen, ans Messer bringen möchten. — Jene Füchse — — die Füchse mögen sie holen!

Und nun Vers 12: die erhabene Regel für den erhabenen, der Heuchelei entrückten König, die den König auf seinen von Gott gehaltenen Thron und den Sänger auf seine ideale Höhe emporhebt.

Einzelnes:

1) Die Kapitel 52, 54, 56, 57, 59, 60, die sämtlich auf die Flucht Davids vor Saul Bezug haben, tragen schon in der Überschrift die Angabe der besondern geschichtlichen Veranlassung. Hier heißt es: בהיותו במדבר יהוד'. Vielleicht sollen wir im Folgenden die Gedanken lesen, die דוד המלך während der ganzen Zeit seines dortigen Aufenthaltes ständig beschäftigten, und die von den wechselnden Ereignissen nicht verändert wurden. בהיותו weist vielleicht darauf hin, daß sein „Dortsein" inmitten יהוד' an und für sich Zweck ist, abgesehen davon, daß dies seine Zuflucht vor שאול . . Das beweist uns I. Sam. 22 ויאמר גד הנבי' אל דוד לא תשב במצודה לך ובאת לך ארץ יהוד' וילך דוד ויבא יער הרת. Das dürfte das einzige Mal sein, daß der נביא eingegriffen in den Fluchtplan Davids und ihm den Ort angewiesen u. z. gewiß nicht ohne Grund gerade im Gebiete יהודה. — David sollte auch als Flüchtling seinem Lande nahe bleiben. David hatte solche von ה'. ausgehende Weisung erwartet und darum zum Könige von Moab gesagt (V. 3) יצא נא אבי ואמי אתכם עד אשר אדע מה יעשה לי אלקים. Und so erklärt sich auch V. 6, wo hervorgehoben ist: וישמע שאול כי נודע דוד ואנשים אשר אתו. Saul vernahm, daß David und seine Leute

ausdrücklich bedeutet worden seien. Das reizte ihn noch mehr und stachelte ihn zu der Anrede an die "בני ימיני".

All dies gibt dem Aufenthalte Davids in der Wüste 'יהוד eine besondere Wichtigkeit, und darum: בהיותו במדבר יהודה. Er war dort, weil er dort sein sollte.

2) אלקים אלי אתה אשחרך Gott — mein Gott — Du! Die Etappen des sehnsüchtig Suchenden, die ihn seinem Ziele immer näher bringen. אשחרך Dich suche ich, weil ich es muß. Du sprachst „Mich kann der Mensch nicht sehen und leben bleiben"! Ebenso aber kann der Mensch nicht leben und Dich nicht suchen!

"אשחרך" Auf mein Suchen muß unausbleiblich ein Finden folgen, wie auf die Nacht der Morgen: שחר. Es liegt auch eine Vertraulichkeit in diesem אשחרך. „Früh morgens suche ich Dich" — ohne Scheu, denn אלקים אלי אתה. So im Jonatham: אקום בצפרא קדמך.

3) . . . כן בקדש und 5) כן אברכך בחיי decken, ergänzen sich. So wie mein Geist im Heiligtum Dich, mein Gott, erschaut, Deine Macht und Herrlichkeit zu erblicken, sie darin zu erblicken,

4) . . . כי טוב daß deine Liebe, sie an sich, besser ist als die Wohltat, in der sie sich im Leben erweist, da wollten meine Lippen Dich lobpreisen, Dich, Deine unsagbare Macht, Ehre und Liebe Dein Wesen, ohne erst vom Dank für erhaltene Liebe und empfangene Wohltat dazu getrieben zu werden. — So war's dort בקדש in Schilo, bevor ich ins Leben hinaus trat und mir mein Gott der Macht und der Liebe im Leben begegnete. Dort durfte ich mich in das Wesen Gottes vertiefen, schauen, ohne zu prüfen, ahnen, hoffen, glauben, ohne im Leben die Probe darauf zu machen oder auch nur zu suchen. Dort war's die dürstende Seele, die sich am „Erschauten" labte — und

5) כן אברכך בחיי all dies soll und wird mir das Leben bestätigen, die erschaute Herrlichkeit wird sich mir in der tatsächlichen Wirklichkeit bewahrheiten. So will ich Dich preisen in meinem Leben, da ich berufen werde als Mann zu vollbringen, was der Jüngling sich erschaut. — בשמך אשא כפי Bei deinem Namen hebe ich meine Hände auf. — Bei dem Namen, dem ich im קדש meine Jugendkraft zugeschworen hebt sich nun meine Hand zur erfüllenden, einlösenden Tat! כן בקדש — כן בחיי; dort: לראות und שפתי und hier: אשא כפי!

6) כמו חלב So wie das Tatenleben כפי durchgeistigt wird aus dem קדש heraus, so dient das Leben wieder dazu, den Geist zu nähren. Die Erfahrung hebt die Schaffenskraft der Seele und bekleidet ihre Gebilde mit dem Kleide der Wirklichkeit. Das im Heiligtum Erschaute ist kein Schemen, sondern es wird, wie mit Fleisch und Blut ausgestattet, im Leben greifbar. Das ist חלב ודשן für נפשי, die irdische Kost für mein geistig Sein. Und das ist's, was mein geistiges und mein leibliches Sein in ihrem harmonischen Einklang mir „als Jubelklänge auf die Lippen, als Preislied in den Mund gelegt": ושפתי רננות יהלל פי.

7) אם זכרתיך Wenn ich Dein gedenke auf meiner Lagerstatt, so sinne ich in Dir bei der frühen Wache! Was in Vers 3 und 5 von קדש und חיי gesagt ist, wiederholt sich in Vers 7 in יצועי und אשמרות. — Vom Traumleben spinnt sich ein Gedanke hinaus in die Wirklichkeit, hinein in die Frühwache der Tat, und dieser Gedanke denkt Dich ה'! Dort und hier (קדש - חיי) — es liegt eine ganze Lebensperiode dazwischen. Der Jüngling hat's erschaut, und der Mann will's betätigen. Das Leben enthüllt seine wahre Gestalt, die die Jugendzeit mit ihrem poesieduftigen Schleier bedeckt hatte. Hier lösen sich Ahnung und Erfüllung in rascher Aufeinanderfolge ab, in der kurzen Zeitspanne zwischen Nacht und Morgen!

8) כי היית David versetzt sich in die spätere Zukunft, da seine Rettung vollzogene Tatsache, עזרתה, sein wird und er sich im Schatten Deiner Fittige sicher geborgen fühlt und jubelt. Dieser Jubelton dringt wieder aus dem „קדש", von dem David bei seiner Lebensschau ausgegangen.

9) דבקה נפשי אחריך Eine Anhänglichkeit der Seele, die sich in einem „Dir nach!" kund gibt. בי תמכה ימינך. Ich fühle mich durch Deine Rechte gestützt. Nur so kann meine Seele unaufhörlich Dir, deinem Gesetze, deinem Willen nachstreben, nur darum, weil Du mich mit Deiner Rechten hältst, ergreifst und nicht lässest.

10) והמה לשואה Das Wort שואה bedeutet ein Entsetzen erregendes, plötzlich eintretendes Geräusch, eine entsetzliche Öde. (שואה = השאת והשבר (איכה) Jonathan kommentiert dies Wort mit „לקבורתא", parallel dem „תחתיות ארץ".

Meine innig stille Seelenarbeit wollen sie, die Feinde, durch lärmende Verfolgung und Aufruhr unterbrechen. Sie möchten, daß ich, aus meinem Zusammenhange mit der göttlichen Fürsorge דבקה

נפשי und בי תמכה gerissen, mich allein, verlassen, verödet fühle. Grabesöde sei dafür ihr Teil!

11) יגירהו על ידי הרב Abweichend von רש״י, (der es von נגר = fließen, überschwemmen, ableitet und jeden der Feinde Davids als Objekt annimmt) nimmt es יונתן von גור = Frucht und bezieht es auf שאול als Objekt. Sie setzen ihn (שאול) in Furcht (דחלא) als ob das Schwert Davids gegen ihn gezückt wäre; — o, mögen sie den Füchsen zur Beute werden. מנת שועלים יהי׳. „Sie" setzen „ihn" in Furcht. Personen sind nicht genannt, aber deutlich erkannt.

12) והמלך ישמח Das ist's ja, was dem am Verfolgungswahn leidenden, trübsinnigen König שאול fehlt. Des Königs Freude in Gott und die offene Huldigung der Königstreuen. Es rühme sich jeder frei, der sich dem König anschwört, denn geschlossen sei der Mund der Lügenredner! Es komme Licht und Wahrheit in diese wirren Verhältnisse, die der Mund des Verleumders verdunkelt. Wie rührend ist die Königshuldigung des Verfolgten, mit der dieser sein Psalm ausklingt!

Auch der Midrasch hat die einfache Überschrift des Psalm 63 בהיותו במדבר יהוד׳ auffällig gefunden und dazu bemerkt:

זש״ה ה׳ בצר פקדוך צקון לחש מוסרך למו (ישעי׳ כ״ו) אימתי ישראל מקדשין אותך ? בצרה שנאמר (שמואל ב׳ כ״ב) בצר לי אקרא ה׳ [וזה פלא כי הלא דוד אמר פסוק זה על עצמו!!] כן דוד כשנכנס לצרה הי׳ מבקש להקב״ה שנא׳ (תהלים נ׳) מזמור לדוד בברחו מפני שאול בבא הזפים בבוא דואג האדומי אף כאן מזמור לדוד בהיותו במדבר יהוד׳ וכן הוא אומר (קי״ח) מן המצר קראתי יה ואומר יום אירא אני אליך אקרא! (ילקוט).

Der Midrasch will sagen, daß dieses einfache „בהיותו" nicht minder bedeutend sei als jene Stellen, an welchen die צרה und ihre Veranlassung ausdrücklich genannt sind.

Es dürfte in diesem מדרש eine Verschiebung der angeführten Stellen sein u. z. so, daß כן דוד . . . להק״בה früher steht und dann שנא׳ בצר לי אקרא ה׳ als erste Belegstelle, worauf dann die zweite aus תהלים folgt.

Kap. 64.

Allgemeines:

Die Weisen der Agada haben, wie dies schon רש״י bemerkt, diesem Psalm ein weites Ziel ausgesteckt. Der Psalm soll sich auf

den Propheten Daniel und das ihm von Gott bewiesene Wunder beziehen. Mehrere Ausdrücke, ja ganze Verse in diesem Psalm sind in der Tat geeignet, uns an diese hochbedeutende Zeit der Wunder zu erinnern. Es wäre dies auch nicht das einzige Mal, daß unser gottbegnadeter Sänger einen prophetischen Blick in die Zukunft getan und das Geschick seiner späten Enkel erschaut hätte, ein Geschick, das auf das Geschick des ganzen Volkes mächtig wirkenden Einfluß haben sollte. War es ja auch dem Enkel unseres Königs David, dem Könige Chiskija, durch ישעי' verkündet worden: ומבניך אשר תוליד יקחו והיו סריסים בהיכל מלך בבל „Und von deinen Söhnen, die du zeugen wirst, werden sie nehmen, daß sie Hofbeamten seien im Palaste des Königs von Babel" (Jes. 39), womit nach dem Ausspruche der Weisen דניאל חנני' מישאל ועזרי' gemeint waren. Warum sollte nun nicht schon dem königlichen Urahn David dieselbe Kunde geworden sein können? Trotzdem aber wird es uns erlaubt, ja im Interesse der schönen Agada selbst geboten sein, nach gewissen im einfachen פשט gelegenen historischen Tatsachen und psychologischen Momenten zu suchen, die den Agadisten bei ihrer in die Zeiträume so weit und mit so großer Freiheit hinaus greifenden Auslegung des פשט-Wortes zu Ausgangspunkten gedient haben mochten. Wie überall, wo neben dem einfachen Wortsinn, פשט, noch eine tendenziöse, mehr symbolische Auffassung ,דרוש, Platz greift, ist auch hier mit Aufrechthaltung des Satzes אין מקרא יוצא מידי פשוטו das Recht der דרוש-mäßigen Auffassung auf ihre innere Beziehung zu prüfen.

Was hat nun die Lebensgeschichte des Psalmisten mit der seines späten Urenkels, des „köstlichen Mannes" Daniel, דניאל איש חמדות, mit einander gemein?

Welche Ähnlichkeit können wir entdecken zwischen der Beziehung Davids zu König Saul und der Daniels zum König Darius? und worin gleichen sich die bösen, feindlichen Bestrebungen hier und dort?

Daniel wurde zuerst von den erobernden Königen von Babylonien und dann von dem mächtigern medischen König an den königlichen Hof gezogen, mit Liebe ausgezeichnet und mit Liebeszeichen überhäuft. Er war jung an Jahren und alt an Weisheit. Er diente treu dem König, der ihm sein Vertrauen geschenkt und ihn zum Fürsten und Mitverwalter des gewaltigen persisch-babylonischen Reiches gemacht hatte. Dabei war Daniel von heißer

Liebe erfüllt zum Lande der Väter, zum heiligen Lande, in dem Gott auf Zion thronte, „und die Fenster seines Obergemaches waren geöffnet gegen Jeruscholaim hin. Da betete er dreimal des Tages", und sein Geist weilte auf dem heiligen Boden, auf dem einst Israels Propheten wandelten, wo Gott die Könige aus dem Stamme Juda eingesetzt und wo Davidische Gesänge erklungen bei geweihtem Harfenklang. —

Darius, der gewaltige Despot, zeigte Demut vor dem einzigen erhabenen Gotte, der den Thron Nebukadnezars und Belsazars zertrümmert und auf den Trümmern den Thron seines Vaters כרש und seinen eigenen aufgerichtet hatte. Dieser Darius soll ja der Sohn der אסתר המלכה gewesen sein (גמ׳ ר״ה׳ פ״ק und סדר עולם) Allein diese Demut war der angeborenen Despotennatur abgerungen, und das Bekenntnis des einig einzigen Gottes war immerhin getrübt von der althergebrachten und ererbten Scheu vor den Göttern, vor dem herrschenden Staatskultus und seinen mächtigen Dienern. Aus dem Zwiespalte zwischen der reinen unbeugsamen Wahrheit und dem dynastischen Interesse, zwischen dem Glauben an einen Gott und der Vielgötterei ging hervor der Zwiespalt in der Seele, im Glauben und Meinen, im Denken und Handeln des Königs. Vor dem einzigen erhabenen Gotte hatte sich der König wie der gemeinste Mann zu beugen. In der Reihe der Götter aber blieb für den König der Sitz eines Gottes oder Halbgottes frei. Was Wunder, daß der stolze Perser auf Babylons Thron zuweilen nach diesem Göttersitze Sehnsucht empfand. —

Nur aus diesem zwiespältigen Wesen im Charakter des Königs erklärt sich der im Buche Daniel Kap. 6 berichtete Vorgang, der sonst als ein psychologisches Rätsel erscheint.

Daniel, der im Namen des lebendigen Gottes dem König Belsazar aus dem „Mene Mene Thekel Upharsin" das Vernichtungsurteil herausgelesen und von Belsazar mit dem Purpur bekleidet worden war — dieser Daniel wurde von Darius zum Fürsten über ein Drittel seines ungeheuren Reiches eingesetzt und dafür natürlich von den eingeborenen Satrapen und Hofschranzen glühend gehaßt. Da nun aber Daniel bei seiner großen Königstreue und tadellosen Führung nicht beizukommen war, ersannen die neidischen Feinde ein teuflisches Mittel zu seiner Vernichtung.

„Die Fürsten und Satrapen stürmten ein bei dem König, und also sprachen sie zu ihm: Der König Darius lebe ewig! Es haben sich beraten alle Fürsten des Reiches, Vorsteher und Satrapen, Räte und Paschas, eine königliche Verordnung festzusetzen und ein strenges Verbot, daß jedermann, der etwas bitten wird, sei es von einem Gott oder einem Sterblichen, binnen dreißig Tage, außer von Dir, o König! in die Löwengrube geworfen werden soll. Demnach, o König! bestätige dies Verbot und unterzeichne die Schrift, damit sie unwiderruflich werde nach dem Gesetze Mediens und Persiens, das unabänderlich ist. Demzufolge unterzeichnete König Darius Schrift und Verbot".

Daniel erfuhr von diesem offenbar auf ihn gezielten Streich und fuhr fort, in seinem Kämmerlein den ewigen Gott Israels anzubeten. Das verrieten die Satrapen und Räte dem König und forderten von ihm, daß der Blutbefehl vollzogen werde an diesem Sohne der Verbannung Judäas, der weder auf den König noch auf sein Verbot achtete. Und der König, betrübt zwar über das dem treuen Daniel bevorstehende grauenhafte Geschick, ließ Daniel in die Löwengrube werfen, ließ einen Stein auf die Öffnung der Grube legen, und drückte sein königliches Siegel darauf. Dazu sprach er mit innerer Ergriffenheit zu Daniel: „Dein Gott, dem du unausgesetzt gedient — Er möge dich retten!"

Und die Schrift berichtet dann noch, wie der König dieselbe Nacht keine Ruhe fand, wie er sich Speise und Trank versagte und wie er früh morgens zur Löwengrube eilte, und in die Grube hinabrief mit kläglicher Stimme und sprach: Daniel! Knecht des lebendigen Gottes, konnte der Gott, dem Du beständig gedient, von den Löwen dich erretten?" Die Schrift berichtet dann auch von der wunderbaren Rettung Daniels, von der Freude des Königs und seinem Strafgerichte an den verräterischen Fürsten und Satrapen.

Wir aber staunen nicht nur über das Wunder, das der allmächtige Wundertäter geübt, sondern auch über den Widerspruch im Fühlen und Handeln jenes Königs, der in demselben Momente den Namen des lebendigen, einzigen Gottes anruft, in dem er sich an die Stelle eines Gottes setzt und den Knecht des lebendigen Gottes den Löwen zum Fraße vorsetzen läßt. Wir sehen, wie Darius die Öffnung der Löwengrube mit seinem Siegelringe versiegelt und erinnern uns an den Siegelring, mit dem der Vater des Darius,

nämlich אחשורש, die blutigen Edikte versiegelte, die gegen ושתי, dann gegen ganz ישראל und dann wieder gegen Haman gerichtet waren.

Unser Staunen weicht aber, wenn wir uns gegenwärtig halten die zwiespältige Natur dieses Königs. Wie dort in der Löwengrube die Tiere der Wildnis auf ihr Opfer lauerten, so gab es in diesem Königscharakter bei allem Edelmut und frommen Sinn dennoch ein dunkles Versteck, in dem Bestien auf der Lauer lagen: Neid, Götterwahn und Menschenstolz! Das Knie beugt sich vor dem Allmächtigen, und der Mund spricht das Tyrannenwort, der lebendige Gott ist König und Ormuzd und Ariman frönen ihren Sklaven! Dazu die Satrapen und Räte, die die Bestien im Verstecke reizen und den Göttern der Finsternis mitsamt ihrem verwöhnten Liebling Weihrauch streuen!

So erklärt sich uns dieses Rätsel im Buche Daniel. — Und so erklärt sich uns das rätselhafte Verhalten Sauls gegen David.

König Saul war eine prachtvolle Königsgestalt. Er überragte das ganze Volk um Haupteslänge und brachte den Trägern der תורה eine geradezu rührende Achtung und Liebe entgegen. Es wird im Talmud von Saul berichtet, daß er jeden תלמיד חכם, der zu ihm zur Audienz kam, vom Throne aus entgegenschritt, um ihn auf die Stirn zu küssen. Und dieser selbe König Saul ließ die sämtlichen Priester in der Priesterstadt נוב bis auf einen niedermetzeln.

Saul zeigte bei all seinem Heldensinn dem Volke gegenüber eine demutsvolle Nachgiebigkeit, die ihm der Prophet שמואל zum Vorwurfe machte, indem er sprach: אם קטן אתה בעיניך ראש שבטי ישראל אתה!

Und dann tritt in ihm wieder der Tyrann hervor, der seinem treuesten Diener, seinem Tochtermann David, seine Triumphe nicht gönnt und es nicht verschmerzen kann, daß das Volk David die „Zehntausend“ und ihm, dem König, nur die „Tausend“ zuschreibt. — Im Verhalten Sauls zu David tritt ebenfalls der schärfste Kontrast hervor. Bald nennt er ihn gerührt und ergriffen seinen lieben Sohn, und dann wirft er mit der Lanze nach ihm, um ihn zu durchbohren, und verfolgt ihn bis in das Innere der Erde, in Höhlen und Felsgeklüfte. — Gegen das Prophetentum lehnt sich Saul auf, indem er seine Boten entsendet, um David von Samuel hinwegzuholen, doch unterwegs verwandeln sich die Boten in Wahrsager, und er, Saul selbst, vertauscht sein Kleid mit einem Prophetenmantel und

fängt an wahrzusagen, so daß man auf der Straße ausruft: הגם שאול בנביאים. Gegen die Zauberer und Totenbeschwörer hat Saul ein strenges Verbot erlassen, demzufolge jeder Übertretende dem Tod verfallen sollte, und siehe, in der merkwürdigen Nacht von „En dor" finden wir den verkleideten König selbst als späten Kunden bei der Meisterin der Totenbeschwörung. —

Es kommt uns dabei das Gefühl, als ob derselbe König, der die Geister der Unterwelt in ihre Gräber verschlossen und auf die Mündung in einem Blutedikt den schweren Stein mit dem königlichen Siegel darauf hingelegt — als ob dieser König sein Siegel bricht und den Stein weghebt, damit die Geister erscheinen. Dieses Gefühl überkommt uns, wenn wir in Endor den Geist des Propheten Samuel dem Wahrsager Saul mit seinem ernsten Vorwurfe gegenüber sehen. So fühlen wir, und wir fragen uns unwillkürlich: Haben wir da nicht ein Vorbild jenes spätern Königs Darius vor uns, wie er den Stein von der Löwengrube entsiegelt und hinweghebt.

Ähnliches mögen die Weisen des Midrasch gefühlt haben, wenn sie der scheinbar so naiven Frage: מהיכן היו אבנים בבבל? „Hat es denn Steine in Babel gegeben? die scheinbar fast kindisch naive Antwort folgen lassen: אבן פרחה מא״י ובאה לבבל. — Der Stein kam von Palästina aus hingeflogen! — — — — — — — —

Einzelnes.

2) קולי בשיחי Ich möchte bezweifeln, daß die Grundbedeutung = שיח „Wachsen" und das Gebet als das „emporwachsende Gemüt" aufzufassen sei wie in ושיח טרם יצמח — (Hirsch). Vielmehr ist Strauch und Busch als das die Luft bewegende, Säuseln und Flüstern Erzeugende in der Natur dargestellt.

Aus der leisen Klage heraus hörst Du meine Stimme. In solch leises Flüstern kleidet sich das Bangen vor dem Feinde — bewahre mein Leben davor, denn im Gefühl der Bangigkeit kann Leben sich nicht entfalten. מסוד מרעים und מרגשת פעלי און wird in 4 und 5 ausgeführt und ebenso in 6 und 7 psychologisch vertieft. רגשת פ״א und סוד מרעים ist Leitmotiv ihrer Denk- und Handlungsweise. Wir wissen, daß אויב den prinzipiellen Feind (zum Unterschied von שונא) bedeutet.

4) Ist im perf. gehalten: שננו , דרכו, während in
6) fut. angewendet wird: יחזקו , יספרו und ebenso

7) fut. יחפשו. — So pflegen sie es zu tun, das ist ihre Methode, bis sie es für gelungen halten und dies durch תמנו! ausdrücken. — Die böse Sache muß erst als berechtigt hingestellt, dem eigenen sich sträubenden Gewissen und dem gesunden Urteil aufgenötigt werden. Das Böse muß "חזקה" ein gewisses usuelles Recht gewinnen. Dann wird weiter gearbeitet.

8) חץ פתאם macht all die Berechnungen zu Schanden. Sie selbst sind die Urheber ihrer Schläge היו מכותם. So sehr auch die hereinbrechenden Außenwirkungen als plötzliche, unvorbereitete erscheinen, sind sie dennoch im Innern der "פעלי און" selbst vorbereitet.

9) ויכשילהו Ihre Zunge macht sie übereinander straucheln. Im סוד מרעים verraten sie einander das böse Gewissen, und jeder entdeckt am Genossen den innern Unwert, und es schaudern alle zurück, die sie und ihr Gebahren sehen. Das heuchlerische Wort kann das Häßliche und Verächtliche der Tat nicht verdecken.

10) וייראו Das Entsetzen, das die Freveltat und die Strafe der Täter erzeugen, löst die Zunge zu dem Bekenntnis: es ist Gottes Werk! Und ist dies erst zum Bewußtsein der Menschen gekommen, so lernen diese auch das göttliche Wirken in den einzelnen Handlungen begreifen. Im פעל אלהים findet sich die Begründung für das seiner Zeit nicht verstandene, oft auch nicht beachtete מעשהו, das aber, wohlverstanden, für dies פעל notwendig war.

11) ישמח צדיק Nicht des Falles der פעלי און, sondern der allgemeinen Gotteserkenntnis, die dieser Fall bei den Menschen hervorgerufen, freut sich der צדיק. Er findet mit Genugtuung sein eigenes Lebensprinzip bewährt. Mit ה' freut sich der צדיק und fühlt sich bei Ihm geborgen. Und auch die einfachen schlichten Menschen, die in Herzensgeradheit wandeln, ohne von den sie leitenden Prinzipien sich Rechenschaft geben zu können, auch sie dürfen angesichts solcher Ränke der פעלי און und ihrer Folgen sich der eigenen Herzenseinfalt rühmen, die sie vor der Gemeinschaft mit פעלי און bewahrt. —

Kap. 65.

Allgemeines.

Unser Psalm trägt die schönen Zeichen eines Dank- und Friedensliedes an sich. Er ist wahrscheinlich in einer der glücklichen Friedenspausen gesungen, die auf harte Kämpfe gegen die feindlichen Völker

um und um gefolgt war. Was mag dieser Pause und diesem Liede vorangegangen sein? Wie viel Blut ist geflossen, wie viel blühendes Menschenleben ist vernichtet. Und auch das Naturleben war still gestanden. Feld und Flur lagen verödet, denn es fehlte der Mann am Pflug und das Saatkorn im Schlauch. Draußen das Schwert und drinnen Hunger und Krankheit, sie taten ihr Werk, und Tod und Verderben hielten reiche Lese.

Doch nun ist der Friede wieder eingezogen in Israels Stadt und Land. Die Kämpfer, ihren König an ihrer Spitze, haben den Frieden heimgebracht in die verlassenen Zelte, in die Stätten des Fleißes und auf die Fluren des Segens. Der Friedenshauch belebt alles und verschönt alles, indem er es versöhnt. Jetzt wird wieder der Schnitter und der Winzer seine Stimme erheben und sein Hedad! rufen. Alles wird sprießen und wachsen und den Menschen nähren und erfreuen zu Gottes Lob und Preis, zum Lobpreise Gottes, der auf Zion thront! — Diesem erhabenen Gotte singt der große gekrönte Sohn Zions sein Psalmlied.

Stille Ergebung, Schweigen, Herzensgelübde und Gebet — das sind die Grundtöne im Friedenspsalm, mit dem der seiner Sünde entsühnte Mensch sich huldigend seinem Gotte nähert. Wer dessen würdig, den wird Gott erwählen und in seinen Vorhof laden, daß er sich sättige am Genusse des wahrhaft Guten und Heiligen.

„Wer dessen würdig". Es klingt der Seufzer durch, daß ja der Mensch so leicht dessen unwürdig sein könne durch all die „Anlässe zu Vergehen" und durch Verbrechen, die nur Gott verzeihen kann (V. 4). Dieser Seufzer fehlt im David'schen Liede selten. Er trifft bei uns auf Verständnisinnigkeit. So können auch wir seufzen. Wir stehen hierin mit unserem König auf der gleichen Stufe, und das gerade ist's, was uns seine Gestalt so lieblich rührend, und sein inneres Wesen so anziehend, so menschlich wert und teuer macht, bis wir aus dem Psalm all die Himmelsstimmen heraushören, die uns mitten in die ewigen Friedenschöre hinein versetzen. — Der Psalm beginnt mit der an den „Gott Zions" gerichteten Huldigung: לך דמיה תהלה „Dir ist Schweigen — Lob!" und schließt mit dem Wonnegruße: יתרועעו אף ישירו „Alles jauchze, alles singe!" Vom Berge Zion herab pflanzt sich der Jubel fort über gesegnete Triften, auf welchen Lämmer weiden, und über triefende Auen der Wüste, die die Spuren der dahin ziehenden

Gottesgnade zeigen. — Schweigend grüßt der König sein Zion und seinen Gott auf Zion, und in dies Schweigen fällt eine gottgesegnete Welt, fallen Völkermengen, Meereswogen, Wälder und Täler mit ihrem Jauchzen ein.

Wie der in der Brust zurückgehaltene schweigende Lobgesang am besten und würdigsten Gottes unaussprechliches Lob singt in der Sprache ungestillter, unendlicher Sehnsucht und innern, nach Ausdruck ringenden Gebets (V. 2—5), so ist's wieder das erhabene, des Gottesspruches gewärtige Schweigen der Natur, das den Menschen feierlich stimmt und zur ehrfurchtsvollen Gottesanbetung zwingt. Die nach dem Toben gebändigten Meere und die an ihre Wurzel fest gelegten Berge mit ihrem reinen, stillen Windhauch und ihrem aus tiefen Gründen herauf dringenden Säuseln — diese Lieblichkeit, in die sich das Gewaltige, Furchtbare kleidet, kündet in all den „Furchtbarkeiten die Liebe: נוראות בצדק, den Gott der Liebe und des Rechts, der uns antwortet auf die unausgesprochene Frage und zurückgedrängte Klage.

Der Zionssänger schweigt und — singt sein Schweigen hinaus. — Schweigend und beschwichtigend — ruft der Allmächtige in stillen Ozeanen und stummen emporstarrenden Bergen wie in lachenden Auen im Menschen das Bewußtsein wach: Gott! bis sich das eine Wort vom Banne löst und die ganze aufjauchzende Natur und die ganze Menschheit das eine Wort aufnimmt und von einem Ende der Welt bis zum andern Ende trägt: Gott!

Naturgemäß bezeichnet für uns dieses נוראות בצדק in Vers 6 den Wendepunkt im Psalm.

Hier vernehmen wir von Zion herab die „Antwort" auf den nach Zion hinauf gedrungenen Ruf. Hier klingen die herrlichen Akkorde zusammen zur harmonischen Friedensfeier, zur überwältigenden Gottesfeier. Hierin besteht die Tendenz unseres Psalms.

Einzelnes:

2) לך דמיה Schweigen und geloben, דמיה und נדר sind Gegensätze. Allein das stillschweigende Erharren der Zeit, in der das Hochziel Israels sich erheben soll, das Hoffen auf Zion und das Zionshaus, in dem Gott wohnt, ist selbst ein Gelöbnis. Dieses Gelöbnis hat unser König David fortwährend erfüllt, und er hat auch, das Werk seines Sohnes Salomo vorbereitend, den Boden

geschaffen, auf dem das Haus stehen konnte für den Gott auf Zion. Was Zeiten und Geschlechter verschwiegen zur Reife bringen ist Erfüllung des Gelübdes, das Israels König sich selbst und seinem Gotte gelobt hat.

ולך ישלם נדר Mit dem Worte ולך wird das folgende ישלם mit dem vorausgegangenen לך in eine kausale Beziehung gesetzt. ישלם ist futurum in pass. Form und drückt den in der Natur der Sache begründeten Vorgang aus. Es muß so kommen, und es wird so kommen im Laufe der kommenden Zeit.

Wir wissen, das „Geloben" liegt nicht im Geiste des Judentums, und unsere Weisen haben den Lippenschwüren und Versprechungen, die den menschlichen Entschluß in Fesseln schlagen — eine Fessel aufgelegt. Allein der in דמיה, in Schweigen gehüllte, auf dem Grunde des Herzens ruhende Vorsatz ist ein Heiligtum, das aus des Herzens Tiefe hinaus ragt ins Leben und durch des Menschen Tatkraft lebendig und wirklich werden will.

Nach der Auffassung Kimchi's hat unser Sänger die Zeiten des Galuth im Auge und vertröstet die in ergebener Duldung Hoffenden auf jene Zeit, da der „Gott in Zion" die Zerstreuten sammeln und ihnen gestatten wird, auf den heiligen Altar die Gaben ihrer Gelübde niederzulegen. Auch nach dieser Auffassung feiert der Psalm den Frieden — den einstigen Weltfrieden!

3) שמע תפלה Nicht allein das Gebet, das sich dem Menschen entringt, dringt zu Dir; der Mensch selbst, Fleisch wie er ist, kann bis an Dich gelangen, ja mit כל בשר sind alle Kreaturen eingeschlossen, auch jene, deren Gebet ein Naturlaut ist. Sie alle dürfen kommen יבאו, denn Du hörst das Gebet und verstehst den Dich rufenden Laut.

4) דברי עונות Wie in Vers 3 in כל בשר יבאו sich das Einzelwesen בשר zur Weltgesamtheit verallgemeinert und dieser Übergang durch die Doppelform von sing. und plur. auch grammatisch angedeutet ist, so wird auch hier die Sühnebedürftigkeit zuerst vom Einzelnen: גברו מני und dann von der Gesamtheit behauptet: פשעינו. Dieser Einzelne ist David selbst. Er hat die Macht der Sündenanlässe, דברי עונת, kennen und fürchten gelernt. Er weiß sich fehlender Mensch mit den andern Menschen allen und erhofft für sie alle Gottes gnadenvolle Sühne.

5) אשרי תבחר Der Mann, den Gott schon als Jüngling zum König seines Volkes erwählt, der hierauf die größten Anstrengungen machen mußte, sein ganzes inneres Wesen mit der hohen Aufgabe, für die er erwählt worden, in Einklang und sich selbst mit seiner sittlichen Kraft und seinem geistigen Vermögen in die Nähe des von Gott gewollten Zieles und der von Ihm geforderten Reinheit und Vollkommenheit, also sich selbst in die Nähe Gottes zu bringen — dieser Mann hatte es erfahren, daß all die Anstrengungen den Sieg über Leidenschaft und Lockung den Sieg über דברי עונת — nicht verbürgen, und er konnte mit Recht sagen: Heil dem, den Du, o Gott erwählst und auch Dir näherst, so daß ihm Kampf und Selbstüberwindung erspart bleiben. Unsere Weisen haben diesen Maßstab des תבחר ותקרב an den Lebenslauf unserer Ahnen angelegt und haben nur eine Lebensgröße in der Reihe der von Gott erwählten Männer gefunden, auf die der Maßstab paßt: אהרן הכהן. (S. Jalkut zu St.)

Bei diesem Gott nahe gebrachten Hohepriester und bei jedem ihm nachstrebenden Nachfolger bewahrheitete sich auch das „ישכן חצריך", denn Deine Höfe waren ihm eine Wohnstätte, in der sich seine Kräfte in reiner Weihe segensreich entfalten durften.

Wir blicken auf zu dem Gott nahen Gotterwählten und wollen, wenn auch dem heiligen Haushalte Gottes auf Erden ferner stehend, uns dennoch sättigen vom Gute Deines Hauses.

Nach der oben erwähnten Auffassung dieses Psalms als einen Gruß innigen Verständnisses und Trostes an die im Galuth Umherziehenden, wird wohl dieses „אשרי תבחר" den Glücklichen gelten, die einst als Erlöste in die Heimat ziehen und den Berg Zion betreten. Jeden Einzelnen dieser Heimkehrenden grüßt das Psalmlied mit seinem „אשרי", und dann stellt sich der Psalmist, der König, mit der Gesamtheit Israels in die Reihe der Beglückten. Im Namen der Millionen der im Galuth auf das Heil Zions Harrenden, von heißer Sehnsucht Durchdrungenen erhebt König David den Anspruch: Auch wir gehören dazu! Auch wir wollen uns sättigen an dem den Erlösten sich wieder erschließenden heiligen Gute נשבעה בטוב ביתך! Das Geheiligte deiner Mikdaschhalle קדוש היכלך, soll auch unser Heiligtum sein!

6) נוראות בצדק Wir haben uns von Anfang an (S. oben unter „Allgemeines".) hier in Vers 6 eine Wendung im Gedanken=

gange des Psalmisten angemerkt. Entsprechend dem "לך דמיה תהלה" kleidet sich die uns aus נוראות, aus den Furchtbarkeiten des göttlichen Wirkens ansprechende Gottesoffenbarung in das Gewand liebender Gerechtigkeit, in צדק. — Die נוראות würden uns in starres Staunen und lähmende Furcht versetzen, könnten uns aber nicht belehren und noch weniger aufrichten und erheben. Was uns erhebt, ist das Bewußsein אלדי ישענו, daß es der Gott unseres Heiles ist, der uns aus נוראות, aus den oft furchtbaren Geschehnissen antwortet, und daß, so sehr die Natur sich oft gegen ihre eigenen Gesetze zu kehren und gegen alle Ordnung und Sicherheit aufzulehnen scheint, es dennoch einen Hort der Sicherheit gibt mitten im Aufruhr der Elemente, und daß dieser Hort, dieser Sicherheitsport für „alle Enden der Erde und des Meeres — die so fernen" kein anderer ist, als der Gott unseres Heiles. (מבטח, wie wir wissen so viel wie מקום בטח, der stabile Sicherheitspunkt in aller Bewegung.)

7) מכין הרים Die Urkraft hat auf Gottes Geheiß die Berge gegründet und aufgerichtet, denn Sein ist die Kraft=כח. Er 'ית bleibt für alle Zeiten gegürtet mit der Stärke, die das Weltall hält und in die Bahnen führt, denn Sein ist גבורה, ganz Sein, zu jeder Zeit im Machtbereich Seines Willens, נאזר, wie das Schwert, das an die Lenden des Helden gegürtet ist.

8) משביח שאון Das Getös der Meere entsteht durch das Tosen der Wogenberge, die sich an einander drücken und übereinander türmen, als ob sie in den Meeresbetten nicht Platz fänden. Gott glättet sie, streichelt sie — „lobt" sie beschwichtigend zur Ruhe nieder = משביח. Gott weitet das Bett, gibt den Wogenkreisen Raum und Ziel und gebietet den Stürmen, daß sie die Fluten nicht gegen einander jagen. So legt sich das Meereswüten zum sanften geheimnisvollen Geflüster, das dem lauschenden Ohr das Geheimnis verrät: Furchtbar und liebend gerecht ist Gott נוראות בצדק. Mitten durch die Wogenberge zieht das Schiff dahin, seinem Ziele zu. — Auch das Getöse der Nationen והמון לאמים kommt einst zur Ruhe, von derselben starken Hand beschwichtigt, die das Meerestosen zum Schweigen bringt, und die zur Zeit Davids nach all den Völkerkriegen um und um Israel und seinem Lande den Frieden schenkte.

Einst kommt die Zeit, „und es wird nicht Volk gegen Volk das Schwert erheben und sie werden nicht mehr das Kriegshandwerk

lernen", denn die große Lehre des Friedens wird die Völker erfüllen und ihre gegensätzlichen Forderungen und Lebensbedingungen ausgleichen. Gott wird den Völkerindividualitäten Raum verschaffen und ihre Wirkungskreise gegen einander abmessen, damit jedes Volk sich ausleben könne, nach der von Gott bestimmten Richtung hin, mit der Summe der ihm verliehenen Kraft. Den Stürmen der menschlichen Leidenschaften aber wird Gott gebieten, daß sie das Bett des Völkermeeres nicht aufwühlen und das Streben und Wollen der Nationen nicht gegeneinander jagen. Dann zieht Israels vielbedrohtes Schiff durch das Völkergewoge unter der Flagge: "אלדים בציון" dahin, seinem Ziele zu.

9) וייראו Also erfüllt dann Ehrfurcht die Bewohner aller Erd- und Meerenden. Die Gegensätze, קצות, gleichen sich aus im Meinen, Denken und Glauben der Menschen sowie die Menschen, die יושבי קצות, einander näher rücken vom Sonnenaufgang bis zum Untergang, vom Morgen- und Abendlande, sowie die Menschen verstehen lernen die Sprache Deiner Zeichen und sich einigen auf den Namen des einzigen, ewigen Gottes. "אותותיך" Deine Zeichen, o Gott, haben einst die furchtbare Sprache der Vernichtung geredet am Tage von קריעת ים סוף; — da bebten die Völker, und Dein Volk trat unter Führung der Wolken- und Feuersäule seinen Wüstengang an. Das waren die "נוראות", die Du Deinem Volke zum Geleit gabst. Es muß die Zeit kommen, in der sich den נוראות das צדק zugesellt, und wieder stellt der Morgen wie der Abend an seinen Ausgängen das sichere Geleit. Doch wecken dann diese Feuer- und Wolkenzeichen nicht das Wehgeschrei untersinkender Völker, und dieses Wutgeschrei weckt nicht mehr den Widerhall der Wüste, — sondern sie wecken den Jubel der Welt, der ganzen Menschenwelt an allen Ecken und Enden מוצאי בקר וערב תרנין. — Der aufleuchtende Morgen und der dunkelnde Abend tönen sich harmonisch ab in den Tonfarben des herrlichen Friedens, der über den gottgesegneten Fluren gelagert ist. (Vgl. Kimchi z. St.)

10) פקדת הארץ Und nun die wundervolle Schilderung dieses lebensfrischen Keimens, Wachsens und Knospens auf den Fluren, eine in Poesie gekleidete getreue Beobachtung des Naturlebens, wie sie keine profane Naturdichtung so schön und wahr bieten kann.

Da wird alles lebenstätig eingeführt, die Erdkrume und der Regentropfen und die Wolke und der Bach und nicht bloß stofflich

sondern auch — geistig tätig. Ein Fordern und Gewähren, Geben und Empfangen, Bedingen und Erfüllen setzt die Elemente in Bewegung und in vertragsmäßige Beziehung zu einander. Sie alle wollen Garanten sein des großen Bundesvertrags, den der Weltschöpfer mit seiner Welt geschlossen. Da tritt die erhabene Weltordnung von oben bis unten und von unten bis oben in ihr stilles, gesetzlich normiertes Walten ein. Dabei ist's aber nicht das fühllose Steigrad einer eisernen Naturnotwendigkeit, das dies Leben in der Natur zur — leblosen Weltmaschine macht. Nein, es geht ein Sehnen, Hoffen, Wünschen, ein freudiges Gewähren und Erhören wie der Odemzug selbstbewußter in und für einander wirkender Kräfte durch das große Naturreich, die eine Kraft erhört die andere und appelliert an die Kraft aller Kräfte, an Gott, der alles und jedes erhört und beglückt.

„Bedacht hast Du die Erde und erfrischt" ותשוקקה. Du hast der Erde die Sehnsucht nach dieser Erfrischung eingegeben. (שקק bedeutet auch Sehnsucht, wie in Ps. 107, 9 נפש שקקה.) „Reichlich begabt hast Du sie — der Bach Gottes ist voll Wassers. — Du bereitest ihr Korn דגנם und wohl bereitet hast Du sie." —

„Ihr Korn". — Es ist als ob die sehnsüchtig durstende Erde und der Gottesbach Korn zu heischen und zu vergeben hätten.

So hat der späte Enkel unseres Psalmisten, der Prophet Hosea, die Zukunft erschaut mit den Worten: „Und geschehen wird es um dieselbe Zeit, daß Ich erhöre, spricht Gott, daß Ich erhöre die Himmel, und sie — erhören die Erde. Und die Erde erhört das Korn und den Most und das Oel, und diese — erhören Israel." (Hosea 2, 23—24). Das כי כן תכינה, das auf הארץ zu beziehen ist, wird nun ausgeführt im folgenden.

11) תלמיה רוה Da werden nun die einzelnen Vorgänge in der Bodenkultur aufgezählt, die das Wachstum der Pflanzen bedingen. רוה , נחת kann sowohl inf. der pielform als auch imp. sein und übersetzt werden: die Furchen gewässert, die Schollen gesenkt, oder: wässere Du die Furchen, senke die Schollen. Auch hier soll das, was die Natur und, nachhelfend, der Mensch am Acker tun, auf Gott zurückgeführt werden, was ja durch ברביבים תמגגנה צמחה תברך ausdrücklich geschieht.

12) עטרת So erkennt alle Welt es an, daß Du es bist, „der das Jahr Deiner Güte gekrönt." So werden Deine Spuren sichtbar,

und die Menschen folgen diesen Spuren, die von Überfluß triefen. ומעגליך ירעפון דשן.

13) ירעפו Das ירעפון aus Vers 12 wird hier wieder aufgenommen, um darzutun, daß diese Segensspuren, indem sie unterschiedslos über Wüsten, Hügel und Täler dahinführen, durch diese Allseitigkeit schon zeigen, daß es Deine Spuren sind.

14) לבשו כרים Auen, Triften und Täler beleben sich, die lieben Kostgänger stellen sich ein in den Schafherden und ergänzen das anmutige Friedensbild. Da gibt es ein Jauchzen und Singen! So glücklich können die Menschen sein, so glücklich werden sie sein, wenn sie Deinen Spuren folgen, אלדים בציון Gott in Zion!

Kap. 66.

Allgemeines.

Der Psalm nimmt den Jubelton auf, mit dem Psalm 65 geschlossen hat, und bildet so die Ergänzung zum vorausgegangenen Psalm. יתרועעו אף ישירו schloß Psalm 65; — הריעו לאלדים ist Anfang dieses Psalm 66. Nur wird der Naturlaut, den wir dort vernommen, hier in die Sprache der Menschen übertragen. Während im vorigen Ps. die wunderwirkende Gottesmacht geschildert wird, wie sie sich im Aufruhr der Elemente und in der Beschwichtigung derselben kundgibt, wird hier auf die Wirkung hingewiesen, die dieser Sieg über die Naturgewalten auf die Völker, auch auf die gottfeindlichen, abtrünnigen Völker, üben muß. — Auch dieser Psalm trägt den Charakter eines Friedensliedes. Nach einigen Erklärern haben wir uns ein Dank- und Friedensfest zu denken, das König David nach einer Reihe glücklich bestandener Kämpfe im Kreise hervorragender Kampfgenossen und Freunde begeht. An diese Freunde ergeht sein Aufruf וראו in Vers 5 und לכו שמעו in Vers 16, und diese werden als die „יראי אלדים" dem frohgemuteten Jubilanten Bescheid getan haben. — Nach Andern jedoch haben wir hier wieder eines der idealen Gastmähler vor uns, bei welchen das Volk Israel der Gastgeber sein, und alle Völker und Nationen zu Gaste laden wird, damit sie alle in das freudige Halleluja einstimmen, das vo All der Erde zum Himmel emporsteigt. — Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir beiden Auffassungen die Möglichkeit des Wahren zuerkennen. Wissen wir es ja, daß die ganze Persönlichkeit unseres Königs David

im Volke Israel aufgeht, daß des Königs Hausfeste im Hause Israels ihren Widerschein finden, und daß Israels herrliche Zukunft es ist, die dem Sänger vorschwebt, wenn er seiner Harfe die herrlichsten Töne entlockt.

So eng sich unser Psalm dem vorhergehenden anschließt, so bemerken wir doch in seinem Aufbau eine von der im Psalm 65 eingehaltenen Gedankenfolge abweichende Eigentümlichkeit. — In Psalm 65 rang sich die Seele des Königs und mit ihr die Volksseele Israels aus des „Schweigens" Tiefe empor zum „Gotte auf Zion", und auf dem Wege zum Gotte der Offenbarung ward ihr die Offenbarung durch all die Wundermacht, die das Furchtbare im Gewande mildtätiger Gerechtigkeit kündet (נוראות בצדק תעננו). In unserem Psalm 66 hingegen tritt die Gottesoffenbarung in den Vordergrund. Mit לכו וראו מפעלות אלדים in Vers 5 ruft der Psalmist, ruft das Volk Israel, alle Welt herbei, Zeuge zu sein des göttlichen Wunderwirkens, und dann erst in Vers 16, nachdem Gott gepriesen ist und ihm die Dankopfer geweiht sind, da rückt der weite Kreis der Feiernden enger zusammen, die „יראי ה׳“ lauschen den Eröffnungen, die der König, sein eigenstes Stilleben betreffend, zu machen hat und zu welchen er so viel versprechend mit den Worten einlädt: לכו שמעו ואספרה כל יראי אלדים אשר עשה לנפשי!

Man könnte dies nennen die Einladung zu einem Privatissimum, das der Künder der Gottesoffenbarung erteilen will in einem Geheimkabinet, das neben der Weltbühne seinen Platz hat. — In unserem Psalm führt uns der Gottessänger, nachdem er sein großes, Vergangenheit und Zukunft umspannendes, kämpfende, siegende, unterliegende und mit einander ausgesöhnte Völker einbegreifendes Lied hinausgesungen, zurück in die Werkstätte, in der im stillen Ringen der Seelenkräfte das Lied geworden ist. — Das ist aber die entgegengesetzte Richtung der Flugbahn, die der Geist unseres Sängers im vorigen Psalm genommen hat. Was dort Ausgangspunkt war, ist hier Endpunkt geworden. Nur Ziel und Wirkung sind dieselben geblieben: unsere Erhebung zu „Gott auf Zion!" Vielleicht unterscheiden sich die Bezeichnungen שיר und מזמור von einander so, daß שיר das Lied bedeutet, wie es voll und sangesfertig hinausklingt und als beflügeltes Wort der Prophetenschau (שור) hineindringt in die Reihen der Zeiten und Geschlechter, während מזמור, aus dem wesenlosen Reiche der Töne — זמר — sich zum festen, stetigen

Tongebilde — מזמור — gestaltend, uns das künstlerische Werden des Liedes, des Kindes des gottbegnadeten Sängers und seiner Sangesmacht, vor Augen, oder vielmehr zum Ohre und zur Seele führt. — Vielleicht erklärt es sich dann auch, daß Psalm 65 מזמור שיר, Psalm 66 aber שיר מזמור zur Überschrift hat. Vielleicht!

Jedenfalls gibt uns die Betrachtung unseres Psalms die folgende, seiner im Bisherigen kurz gezeichneten Tendenz entsprechende Einteilung an die Hand:

Vers 1—4. Aufruf an alle geschaffenen Wesen, Gott die Ehre zu geben und Zeugen zu sein, wenn der Sänger Gottes Wunderwerke aus der Geschichte der Völker besonders in ihrer Bedeutung für Israel vorführt. — Vers 5—12. Aufzählung dieser die Gotteswaltung in ihrer Fürsorge für das angefeindete, bitter verfolgte Israel kennzeichnenden Werke. — Vers 13—15. Die Opferweihe zum Danke, den König und Volk dem ewigen Gotte der Rettung schulden. — Vers 16—20. Selbstschau des Königs, zu der er „alle Gottesfürchtigen" ladet, damit sich vor ihnen seine Würdigkeit erweise, Gottes Gnade im Gebete anzurufen und Ihn 'ית für die Erhörung zu lobpreisen.

Einzelnes.

1) למנצח Über die Reihenfolge der Worte שיר מזמור im Gegensatze zu dem in Psalm 65 gebrauchten מזמור שיר haben wir bereits oben (unter „Allgemeines") unsere Vermutung ausgesprochen. Daß hier das "לדוד„ fehlt, dürfte sich daraus einfach erklären, daß ja dieser Psalm 66 die ergänzende Fortsetzung des Psalms 65 bildet, der den Namen דוד an der Spitze trägt. — הריעו knüpft offenbar an das Schlußwort des vorherigen Psalms "יתרועעו„ an, welches die ganze Naturwelt, Auen, Triften und Herden, Meer und Land umfaßt hat. Dem entsprechend wird das כל הארץ in diesem Vers ebenso umfassend, ja hauptsächlich das All der Erdenwesen ohne besondere Rücksicht auf den vernunftbegabten Menschen apostrophierend, zu nehmen sein, während das כל הארץ in V. 4 sich an die inzwischen in V. 3 redend eingeführte Menschenwelt (אמרו לאלהים) wendet. — Da der Aufruf an das Universum gleichwohl die Rang- und Klassenverschiedenheit der geschaffenen Wesen im Sinne hat, so ist die Pluralform זמרו , הריעו gerechtfertigt.

2) זמרו Wir können in שימו כבוד eine Steigerung des זמרו כבוד erblicken. זמרו ist auch auf einen natürlichen, selbstunbewußten Jubelgesang anwendbar. Auch die Lerche jubiliert in den Lüften. Die Sangeszeit, da die Turteltaube sich vernehmen läßt, heißt עת הזמיר (Hohel.). שימו כבוד fordert eine selbstbewußte Handlung zur Bekundung der Ehre Gottes. Eine solche feierliche Bekundung forderte Josua von Achan mit den Worten שים נא כבוד לה׳ אלהי ישראל (Jos. 7). Der V. schreitet vom Unbewußten zum Bewußten, vom Getier und Vogel zum Menschen fort. Es ist nicht unmöglich, daß hier כבוד wider Erwarten im stat. absol. steht, damit das Feierliche, Manifestartige der Handlung hervorgehoben werde und das Wort auch formell an das oberwähnte שים. נא כבוד anklinge.

3) אמרו Wir finden schon in Raschi z. St. die Schwierigkeit gewürdigt, die indem Sing. נורא im Zusammenhange mit מעשיך liegt. Raschi erklärt מעשיך mit: כל אחד ממעשיך „wie furchtbar ist jedes einzelne Deiner Werke". ברב עזך erklärt aber Raschi mit: כשאתה מראה לעולם עוזך ע״י דבר או חרב „wenn Du der Welt deine Macht zeigst durch Pest oder Schwert . . ."

Es ergibt sich hieraus treffend der Sinn des Verses in folgendem: Die durch die Gottesmacht bewirkten Einzelerscheinungen erzwingen sich die Botmäßigkeit Einzelner. Wer dem Griffe der da und dort niederschlagenden Naturgewalt entgeht, hält sich für gefeit und über die Gesetze und Strafen Gottes hinausgehoben. Wenn aber erst ganze Länder, Zonen, Weltteile von Gottes Furcht verbreitenden Boten der Vernichtung überzogen sind, und Gottes Hammerschläge auf Fürstenhochmut und Völkerstolz und auf all die tyrannischen Felsenherzen zermalmend niedersausen, dann rücken Deine Strafgerichte, o Gott, aus Nord und Süd zusammen, um Deine unendliche Machtfülle ברב עזך kund zu tun, und dann werden die dazwischen liegenden Machtgrößen, die Deine Feinde zu sein sich angemaßt, vor Dir kriechen, heucheln, frömmeln und in ihr charakterloses Nichts vergehen „יכחשו לך איביך". Dem Genius Edomitischer Tyrannei rief es der Prophet Obadja entgegen: אם תגביה כנשר ואם בין כוכבים שים קנך משם אורידך נאם ה׳. „Wenn du dem Adler gleich dich erhebst, und wenn du zwischen Sternen dein Nest anlegst, so stürze ich dich von dort herab, spricht der Ewige!" (Obadja 1, 4).

Dieser Anruf des Propheten wird von den Midraschweisen mit folgenden Worten trefflich illustriert: Einst kommt die Zeit,

daß Gott den Esau richtet. Was tut da dieser Esau? Er hüllt sich in sein Talith und setzt sich neben Jakob hin, wie es heißt: „. . . und wenn du zwischen Sternen dein Nest anlegst“. Mit den „Sternen“ ist aber Jakob gemeint, da es heißt: „es tritt ein Stern aus Jakob hervor“ (IV. M. 24) . . . Jakob jedoch spricht: Mein Bruder! wollest du doch nicht dasselbe sein, was ich bin. . . . Hast du mich ja zum Götzendienste zwingen wollen und mich damit vor die schreckliche Wahl gestellt, entweder vor dem ewigen Gotte des Todes schuldig, oder von dir getötet zu werden! (Jalk. Obadja)[1].

Wenn erst der Zeitpunkt eintrifft, wo die Lüge entlarvt und der frömmelnde Lügner des Mäntelchens der Wahrheit und der Liebe, in das er sich so gerne einhüllt, entkleidet wird, dann wird des Sängers und des Propheten Schau eingetroffen sein. Zwei Drittel der Menschen verschwinden dann von der Erde: die offenen Priester des Hasses und der Lüge und die verhüllten, in ihr Talith gehüllten Heuchler, und übrig bleibt das eine Drittel, das die Träger der reinen Wahrheit enthält.

4) כל הארץ Hiermit werden nochmals alle Erdbewohner zusammen zur Gotteshuldigung aufgerufen. Auch die Feinde tragen, indem sie Gottestreue heucheln müssen, zu dieser Huldigung bei. „סלה“ gibt der feierlich stimmenden Einleitung unseres Psalms ihren Abschluß. —

5) לכו וראו Hier sollen die bleibenden Wirkungen Gottes, wie sie als Fingerzeige der die Natur meisternden Allmacht, als מפעלות אלדים, den Menschensöhnen zur Erscheinung kommen, gezeigt werden. Es sind sichtbare Wundertaten, die im gegebenen

---

[1]) אם תגביה כנשר . לעתיד לבא כשהקב״ה דן את עשו הרשע מה עשו עושה , מתעטף בטליתו ובא ווושב אצל יעקב שנא׳ ואם בין כוכבים שים קנך ואין כוכבים אלא יעקב שנא׳ דרך כוכב מיעקב וכתיב הבט נא השמימה וספור הכבבים (בראשית ט״ו) ויעקב אומר אחי לא תהא כיוצא בי שנא אהי דברך מות אהי קטבך שאול (הושע י״ג) גזרות שהיית גוזר עלי לעבוד אלילים אלו הייתי עושה נתהייבתי מיתה בידי שמים ואם לא אעבוד אתה הורג אותי וכו׳ (תנחומא פ׳ צו וילקוט עובדי׳).

כיון שעשו יורד לשאול ישתייר יעקב לבדו שנ׳ (זכרי׳ י״ג) והיה בכל הארץ נאם ה׳ פי שנים יכרתו ויגרעו והשלישית יותר בה ואין שלישית אלא ישראל שנ׳ (ישעי׳ י״ט) והי׳ ישראל שלישיה (שם).

bestimmten Momente deutlich unverkennbar zur Rettung Israels geschehen (הפך ים) und die wie schwere Mahn- und Strafzeichen auf den Menschen lasteten, נורא עלילה על בני אדם, und von diesen als solche empfunden wurden. — In Ps. 46, 9 lautete der Aufruf: לכו חזו מפעלות ה׳ אשר שם שמות בארץ. Dort galt es eine geistige Schau in die späte Zukunft hinaus, in der das Hochziel ragt, zu dem all die Einzelwege der Gotteswaltung führen, in der der erhabene Zweck deutlich wird, zu dem all die furchtbaren Einzelwerke der Gottesmacht als Mittel dienen sollten. — Dort wird nicht אלדים sondern der Name ה׳ in seiner alle Zeiten umfassenden Bedeutung genannt und nicht die den Lauf der Natur hemmenden Eingriffe der Allmacht, wie הפך ים ליבשה, werden aufgezählt, sondern die Gottestaten, die auf den ewigen Weltfrieden abzielen, die Kriege bannen und die Waffen zerbrechen משבית מלחמות וגו׳. Dort werden die zeitweiligen Verheerungen in ihrer Eigenschaft als die Vorboten einer Blütezeit in einem Weltreiche des Rechts und des Friedens betrachtet: מפעלות ה׳ אשר שם שמות בארץ[1]). Mit נורא עלילה wird der niederschmetternde Eindruck hervorgehoben, den die erschütternden Umwälzungen in der Naturwelt auf die Menschen על בני אדם machen. אשר שם שמות weist auf die von Gott beabsichtigte Wirkung hin, und diese reicht über die zeitgenössischen "בני אדם" weit hinaus. Nach Kimchi ist das "לכו וראו" in unserem Vers 5 Zitat. So rufen nämlich die Völker einander zu. Hiernach wäre ebenfalls der Unterschied zwischen hier und Ps. 46, 9 sinngemäß zu erklären. Den Völkern wird passend "ראו" und אלדים in den Mund gelegt, während in Psalm 46, wo der König sein Volk Israel anspricht, "חזו" und ה׳ am Platze ist.

6) הפך ים ליבשה An den Jordandurchzug knüpft sich der Wunsch und die zuversichtliche Hoffnung: שם נשמחה בו. — Diese an die eigenen Volksgenossen gerichteten Worte bilden eine kurze Unterbrechung in dem an die Völker gerichteten Aufrufe des Königs. Nach der bereits erwähnten Auffassung Kimchi's wäre dieses שם

---

[1]) Vielleicht erklärt sich auf diesem Wege der an dieses שמות geknüpfte agadisch massoretische Ausspruch: אל תקרי שמות אלא שמות und will sagen: Die hier erwähnten Verheerungen sind in ihrer Bedeutung als vorbereitende Geschichtsmomente aufzufassen, die spätern Geschichtsepochen die Namen geben. Nicht die öden שמות (mit Pathach) an sich kommen hier in Betracht, sondern die Einöden, die neu erstehenden Welten zum Boden dienen.

נשמחה בו der Zwischenruf Israels und seines Königs. Vergl. auch רד״ק z. St. Die Völker weisen erstaunt auf die Wunder der Vergangenheit hin, auf das Schilfmeer und den Jordan, wo Israel seinem Lande zu hindurchschreiten sollte. — Da winkt der König den Seinen zu: Dieses Eingangstor unseres Landes soll uns einst wieder in unser Land ziehen sehen, einst, wenn die Zeiten des Galuth vorbei. Die Völker erzählen sich von der Vergangenheit, laßt uns dabei der Zukunft gedenken, sie wird freudig sein, denn „dort wollen wir uns mit Ihm 'ית freuen!"

7) מושל Als Fortsetzung des נשמחה בו in Vers 6 begründet Vers 7 unsere freudige Zuversicht. Ist Er ja in Seiner siegreichen, Meere und Ströme bezwingenden Macht Herrscher für die Ewigkeit. Nach Ibn Esra ist עולם stets mit Ewigkeit zu übersetzen. (Vergl. z. St.) Daher dürfen wir mit unserem Sehnen und Hoffen in der Zeiten weiteste Fernen schweifen und all die dazwischen liegenden traurigen Geschichtsperioden mit ihrem gegen Israel gerichteten Haß und Hochmut überfliegen. — Dem Auge Gottes entgehen sie nicht, die so hochmütig hassen. Die Abtrünnigen werden sich über die endlich sich erfüllende Gottesbestimmung nicht erheben, nimmermehr, Sela! Dieses סלה gibt der nach innen gewandten Betrachtung, die Israels einstige Erlösung und sein freudiges Zusammenfinden mit Gott zum Gegenstande hat, einen Abschluß und deutet diesen auch tonkünstlerisch durch eine Ruhepause an.

8) ברכו Der Aufruf an die Völker nimmt hier eine bedeutsame Wendung. War es in Vers 5 die furchtbare, auf die „Menschenkinder" niederschmetternd wirkende göttliche Machtäußerung in der Naturwelt — נורא עלילה על בני אדם —, die in das Bereich der Betrachtung gezogen wurde, so beginnt hier diese Betrachtung das Innenleben Israels als das sichtliche Objekt der waltenden Gottesmacht in den Vordergrund zu rücken. Oben wird auf אלהים hingewiesen; hier heißt es: ברכו עמים אלהינו. Oben ist von בני אדם die Rede; hier heißt es: השם נפשנו בחיים. Es soll Israels Lebensgang im Lichte der Wunder wirkenden Gotteswaltung gewürdigt werden. —

9) השם Mitten ins Völkerleben hat uns Gottes Weisheit hineingesetzt und dabei unserem Fuße Halt gegeben, damit er auf dem uns vorgezeichneten eigenen Standpunkte Stand halte und nicht wanke. Wanken, Weichen und Wechseln ist in den Flutungen des

Lebens, besonders des auf uns eindringenden Galuthlebens, das Natürliche, scheinbar Unausbleibliche. Dennoch gab Er 'ית unsern Fuß nicht dem Wanken hin ולא נתן למוט רגלנו. —

10) כי בחנתנו Die Läuterung = צרף ist hier als Steigerung der Prüfung = בחן gebraucht. Manchmal ist aber auch das Umgekehrte der Fall. So in Secharja 13, 9. Es gibt eben für das Edelmetall eine zweimalige Probe. Die eine soll zeigen, ob eine Läuterung durch Feuer nötig sei. Die andere soll feststellen, daß die Läuterung eine genügende gewesen. בחן ist daher das Vorherrschende, weil sowohl vor als nach צרף in Kraft Tretende. Auch für זהב, das seines hohen Wertes wegen nicht dem צרף ausgesetzt wird, ist בחן Maßstab der Reinheit. Vgl. Secharj 13, 9. Das Wort זהב kommt in תנ"ך oft in Verbindung mit סגור, שחוט, טהור, זקוק, niemals aber mit צרף vor. Die Stelle in Jes. 40, 19 צורף בזהב ירקענו kommt hierbei selbstverständlich nicht in Betracht.

Israel nun, hatte und hat während seines prüfungsreichen Galuthwandels das בחן vor und nach seiner Läuterung zu bestehen. Hier ist von der Probe die Rede, die ein צרף, eine strenge Läuterung nötig macht und

11) הבאתנו diese ist nicht ausgeblieben. Von מצודה bis מועקה במתנינו steigerte sich der einengende Zwang; von Festungsmauern umschlossen und durch Lendenfesseln gelähmt — so wurden wir diesem und jenem Tyrannen hingegeben, der in seiner gemeinen אנוש-Natur sich uns aufs Haupt setzte. So kamen wir ins Feuer und ins Wasser. Doch blieb uns das Bewußtsein, daß Du, o Gott, es bist, der uns in die Enge und den Tyrannen uns aufs Haupt gebracht הרכבת — הבאתנו, und so bist Du es, der uns zu dem Freudenmahle herausgeführt ותוציאנו לרויה. — Wieder ist's das Friedensfest, das der König im Kreise seiner Getreuen feiert, an das sich die in die späte Zukunft hinaus reichende Hoffnung auf eine Friedensfeier inmitten der ausgesöhnten Menschheit knüpft. —

13—15) עלות — אשר — אבא Der tiefgefühlte Dank will sich in Opferungen Ausdruck verschaffen. Gott verlangt ja diese Opfer nicht, und Schweigen ist ja die beste, geziemendste Huldigung, die der Mensch seinem Gotte bringen kann. Allein in den Tagen, da es mir eng und bang war בצר לי, da hat manch innerer Vorsatz das Gehege der Lippen durchbrochen פצו שפתי und unwillkürlich hat der Mund ausgesprochen, wes das Herz voll war. Die Zeit

des "ולך ישלם נדר" ist gekommen, und sie findet mich freudig bereit. Das Beste und Schönste will ich bringen und bereiten. „In Dein Haus" will ich kommen — und meine Gelübde Dir erfüllen! Und wir wissen: das Erstehen dieses „Hauses" selbst war das auf dem Herzensgrunde des Königs ruhende Gelübde, nach dessen Erfüllung sich das fromme Herz dieses Königs so sehr gesehnt hat! — Auch dieser der Opferweihe gewidmete Teil unseres Psalms schließt mit "סלה".

16) לכו שמעו Hier nun die Aufforderung an die Freunde, an alle Gottesfürchtigen, zu einer intimen Unterhaltung über die still verschwiegenen Vorgänge in der eigenen Seele, die dem Huldigungs- und Weihegruße, dessen sich Lippen und Mund nicht erwehren konnten, vorausgegangen. Die Ihr Gott fürchtet, ihr sollt erfahren, „was Gott meiner Seele getan". Die Traulichkeit, mit der meine Seele mit Gott Zwiesprache gepflogen — ich habe sie als eine Tat empfunden, als eine von der höchsten Gottesliebe der Menschenseele und dem ganzen innersten wahrsten Menschenwesen in mir zugefügte Tat! עשה לנפשי. —

So habt ihr יראי אלדים die Kenntnis solcher Liebestat in euch aufzunehmen als wichtige Ergänzung eurer יראת אלדים, die erst im Vereine mit solch inniger Gottangehörigkeit, דבקות בה', ihren wahren jüdischen Charakter gewinnt. Vielleicht spricht für diese Auffassung auch die Stellung der "יראי אלדים" im Verse. Es heißt nicht, wie man eigentlich erwarten möchte: לכו שמעו כל יראי א' ואספרה, sondern es sind die יראי א' dem אשר עשה möglichst nahe gerückt, damit wir aus dieser Verbindung den wahren Begriff der יראת א' erhalten.

17) אליו פי Aus diesem in grammatischer Hinsicht etwas seltsam geformten Verse tönt die in den Psalmen oft wiederkehrende rührende Bitte heraus: Mein Gott lehre mich zu Dir beten!

Der Mund spricht nach dem Diktat des Herzens; schreibe Du, o Gott, meinem Herzen das Diktat vor! So ist der von Dir angeregte Herzenswunsch rein und heilig, und das Wort, in das der Wunsch sich kleidet, kommt von Dir, um zu Dir zu dringen. Diesem Gedanken begegnen wir, wie gesagt, in den heiligsten Gebetstunden des Psalmisten. So betet David: לב טהור ברא לי א'. ורוח נכון חדש בקרבי „Erschaffe mir Gott, ein reines Herz und einen richtigen Geist erneue in meinem Innern!" (Ps. 51, 12). So spricht David vor Gott: לך אמר לבי בקשו פני את פניך ה' אבקש „Von Dir

spricht mein Herz das Wort zu mir: „suchet mein Angesicht". Dein Angesicht, o Ewiger, will ich nun suchen!" (Ps. 27, 8). So auch hier in unserem Verse. Zu Ihm, der mir ja Ausdruck (פי) verleiht, (o, daß er mir „Vormund" sei!) rufe ich, daß Er mir Gedanken und Worte verleihe, die des Ausdrucks vor Ihm würdig sind. Darum birgt sich die Ruhmeserhebung unter meiner Zunge, bis ich durch meines Herzens innern Zuruf weiß, daß diese Erhebung, רומם, rein und gottgefällig sei.

18) און Weiß ich es ja, daß nur aus reinem Herzen der Herzenslaut zu Gott dringt. Wenn ich nun Unrecht in meinem Herzen entdecke, wie würde ich es da wagen aus dem Versteck des און heraus einen Zuruf, ein Gebet Gott zu Gehör zu bringen! Er „mein Herr, wird ja nicht hören wollen."

19) אכן Gott hat aber wohl gehört, ja Er hat hingehorcht, שמע — הקשיב, auf die Stimme meines Gebetes, meines Gebetes, zu dem mich Gott ermutigt, zu dem mir Gott das Herz geschaffen und den Geist rein und gut erneut hatte. Das Gebet, das Gott mir in den Mund gelegt — mein Gebet, und Gott erhörte dies mein Gebet.

20) ברוך Dafür nun zum Schlusse die Segnung an Gott, der mein Gebet, das nur durch Seine Gnade seine Reinheit und Kraft erhalten, dennoch als תפלתי als mein Gebet gelten und zu Ihm dringen lassen will, der diese Wechselwirkung von תפלתי und חסדו mir nicht entzogen hat (בינה לעתים דרוש כ"ה). Fürwahr, der Gottessänger hat mit Recht diese Seelentätigkeit, die in der göttlichen Gnade ihren Ursprung hat, mit אשר עשה לנפשי bezeichnet und sie zum Gegenstande vertraulicher Mitteilung im Kreise der verständnisinnigen Freunde, der "יראי אלדים„, gemacht. — Das "לך דומיה תהלה„, mit dem Psalm 65 begonnen, klingt in dieser stillen seelischen Traulichkeit am Ende unseres Ps. 66 würdig aus.

Kap. 67.

Allgemeines:

Der König David segnet sein Volk und fleht zu Gott, der Segen Israels möge allen Völkern und Staaten auf Erden zum Segen werden.

Dem König schwebt die große Zukunft Israels vor Augen, die Zeit, in der alle Völker mit Jubel und Ehrfurcht den Namen

des einzigen Gottes, des Richters und Friedensstifters, nennen und ihrer Huldigung noch ein Wort anfügen: das Wort der Anerkennung für Israel. — Wie viele Jahrhunderte — Jahrtausende kämpft, duldet, blutet und hofft dieses Israel, um dieses Wort aus dem Munde und Herzen der Nationen zu verdienen und zu erhalten. — Unser Psalmlied hält den Moment fest, in dem Israels dem Gottesruhm und dem Völkerglück gegoltene Hoffnung sich verwirklicht hat. — Es ist ein großer Moment, und es entspricht seiner hehren Bedeutung, daß der erhabene König Israels, indem er seinen Segen erteilt, eine hohe Stufe einnimmt, die einer alle Interessen der Völker und Staaten überragenden Welttribüne gleichkommt. Es ist uns, als sähen wir den Hohepriester auf dem „Duchan" stehen und seine Hände segnend ausbreiten über sein Volk und über die Menschheit. Und dieser Hohepriester ist der Friedensfürst, der auf Gottes Geheiß als schwertumgürteter Kriegsheld seinem Volke vorangezogen, und der zu Gottes Wohlgefallen seine süßen Friedenslieder in die Brust seines Volkes versenkt.

Wie die ברכת כהנים (Vgl. Ibn Jochija und ביאור z. St. auf Grund des Jalkut.) sich aus drei einander gegenseitig bedingenden und ergänzenden Segnungen zusammensetzt: יברכך — יאר — ישא und in שלום auslautet, so vernehmen wir in unserem Psalm dreimal das יברכנו, das uns gleichsam die Dreiteiligkeit des Segens andeuten will, und der Schluß des Psalms weist auf eine Welt hin, die bis in allen ihren Enden von Gottesfurcht erfüllt ist, deren entfernte Grenzen also durch das eine gleiche Gefühl mit einander verbunden werden.

Wir bemerken in unserem Psalm zweimal den durch סלה angedeuteten Ruhepunkt, und zweimal kehrt der Refrain יודוך עמים אלדים יודוך עמים כולם wieder. Dies scheint auf zwei Ausgangspunkte hinzuweisen, die unser Sänger der großen messianischen Bewegung zur allgemeinen Gotteserkenntnis und Gottesverehrung hin geben will. Von Israel, dem Künder unmittelbarer Offenbarung, geht der erste Anstoß aus, der die Völker in ihren Kulturen zum erhabenen Berge des Gottesgesetzes hindrängt und für den Geist einer großen, sittlich befreienden Gotteswaltung in einer von hohen Idealen beeinflußten Welt empfänglich macht.

Diese von Israel ausgehende Idee der einheitlich alle Bereiche der Natur- und Geschichtswelt beherrschenden Gottesmacht pflanzt

sich dann fort im Völker- und Staatenleben und läßt die „לאומים", die Nationen alle im Triumph das lebendig gewordene Bewußtsein heimführen: כי תשפוט עמים מישור ולאמים בארץ תנחם סלה! So gewinnt jede Kraft auf Erden geistige Weihe. Auch der Ertrag des Feldes darf sich in den Dienst der Idealität stellen ארץ נתנה יבולה; er dient einer Ideenwelt, indem er die Menschenwelt erfreut, und bei diesem Zusammenklingen all der Myriaden laut zeugender Stimmen greift der Psalmist nochmals in die Saiten und singt es mit נגינות hinaus: Unser Gott ist's, den ihr bezeuget! Unser Gott ist's, der uns segnet. Gott segnet uns und Ihn sollen ehrfürchten alle Enden der Erde! — Das singt unser Psalmlied.

Eine in sehr vielen jüdischen Gemeinden eingeführte Sitte[1]) hat diesem Psalm 67 am Sabbatausgang eine Stelle in der Liturgie angewiesen. In Verbindung mit dem, wie gleichfalls üblich, ihm vorausgehenden Psalm 145 לדוד ברוך ה' wirkt unser Psalm gerade bei diesem Übergange vom Ruhetag zur werktäglichen Woche besonders ergreifend. Während „לדוד ברוך" an den Kampf erinnert, zu dem der „Hort" die Hände Seines Dieners gestählt und seine Finger geübt, צורי המלמד ידי לקרב ואצבעותי למלחמה, singt unser Psalm messianischen Frieden und die Verbrüderung der Menschen von allen Enden der Erde zu Gottes Lob und Preis. Gewiß ist dies der schönste Gedanke, mit dem ein Jude seine Woche anfangen kann. Hören wir nun aus diesem Psalmlied heraus, wie groß und wichtig der Anteil sei, den das Judentum und jeder Jude an dieser Verbrüderung haben sollen und welch schöne ideale Aufgabe der Jude, wenn auch in Leid und Druck, zu erfüllen habe, so ist dies der wärmste ernst mahnende Scheidegruß, den uns der liebe שבת קדש, indem er von uns zieht, für unsern Eintritt ins חול, ins gemeine Werktagsleben hinterlassen kann. Dieser Gruß kann uns wahrhaft erheben und das beim Abschied des Geliebten uns übermannende Wehmutsgefühl mildern. —

Einzelnes:

1) למנצח In Bezug auf מזמור שיר sei auf unsere diese Wortstellung betreffende, im vorigen Psalm 66 (unter „Allgemeines")

---

[1]) Siehe Abudraham. Vgl. רמ"א א"ח סי' תקנ"ט, wo nur למנצח בנגינות erwähnt wird. Vgl. Bär, עבודת ישראל S. 295.

gebrachte Vermutung verwiesen. Diese Vermutung dürfte bei dem ganzen Charakter unseres Psalmes 67 auch hier ihre Bestätigung finden, ja hier um so mehr, als מזמור unmittelbar auf בנגינות folgt.

2) אלדים יחננו Die Begnadigung = חנן geht der Segnung = ברך voraus. Unter ברכה versteht man die naturgemäße, zum Wohle gereichende Entwickelung der verborgen vorhandenen Gaben und Kräfte, zu deren gedeihlichen Entfaltung die im Laufe der Natur liegenden Bedingungrn am rechten Orte und zur rechten Zeit eintreffen, Im Samenkorn im Schoße der Erde liegt, gebunden, die Kraft der Entfaltung zur vollen Ähre. Im Kinde liegt, gebunden, die Kraft zur Entwickelung zum körperlich und geistig starken Manne und zum sittlich großen Charakter. Regen und Sonnenschein zur rechten Zeit, die richtige Wahl des Bodens und die tätige Obsorge des Landmannes — diese Bedingungen müssen eintreffen, soll das Saatkörnchen wachsen und gedeihen. Treffen sie ein, so ist die ברכה da. — Ebenso müssen günstige Lebensverhältnisse, Lehre und Erfahrung und vor allem die sorgsamste Erziehung zusammenwirken, soll das Kind zum Segen der Eltern und der Welt ein Mann und ein guter Charakter werden. Dieses Werden von Tag zu Tag, Schritt für Schritt ist das Werk der ברכה, an dem die innern Gaben und Kräfte naturgemäß mitarbeiten. Diese Gaben und Kräfte selbst aber, ohne die ein Werden und Wachsen nicht möglich, sind die unmittelbare Gnadenspende Gottes. Freilich sind Sonnenschein und Regen, sind die glücklichen Lenze, die freundlichen Lebenslagen und förderlichen Gelegenheiten nicht minder Geschenke des allgütigen Gottes. Allein bei Verteilung dieser Geschenke bedient sich der Schöpfer der natürlichen Mittel, der Boten seines Willens, deren Schritte wir nach Norm und Regel bemessen und berechnen können. Was jedoch unmittelbar aus dem Gnadenborn Gottes fließt, ist unberechenbar in seinen Gründen und unermeßlich in seinen Folgen: das ist "יחננו", während das Weitere "יברכנו" ist. — Möge Gott uns mit den Gaben und Kräften begnaden, die in ihrer Erstarkung und Fortentwicklung uns und der ganzen Menschheit zum Segen werden, und möge Er uns segnen, indem Er uns vergönnt, daß wir unter der Einwirkung all der fremden Sonnen, all den Galuthleiden und Stürmen ausgesetzt, uns dennoch erziehen zu Boten und Verbreitern seines Lichts und seiner ewigen Wahrheit, so daß wir — Mithelfer sein dürfen

beim Werke der Erleuchtung: יאר פניו אתנו סלה! Mit uns lasse Er sein Angesicht leuchten! Sela.

Hiermit ist der Hauptinhalt unseres Psalms in einen Vers gefaßt und dieser demgemäß mit Sela geschlossen.

3) לדעת Der Weg des über die ganze Erde zerstreuten Israel zurück nach Zion und Jeruscholaim ist Dein Weg. Auf diesem Wege geht in Erfüllung, was der Enkel des Psalmisten, Jeschajohu, geschaut: כי מלאה הארץ דעה את ה׳ כמים לים מכסים (Jes. 11, 9) „Sie freveln nicht und verderben nicht auf meinem ganzen heiligen Berge, denn voll ist die Erde der Erkenntnis Gottes, wie Gewässer das Meer bedecken". — So erkennen die Völker in der Neubelebung Deines wieder gesammelten Volkes Deine Hülfe.

4) יודוך Die Völker werden Dich dafür preisen, ja preisen werden Dich die Völker — sie alle. Hierauf scheint der folgende Midrasch seineAnwendung zu finden: (ילקוט תהלי׳ סז).

אמר ר׳ אלעזר יכול שהגוים אומרים נשא להם פנים, לא! ולא עוד אלא שמודים לו שנא׳ יודוך עמים אלקים וגו׳ למה? שהקב״ה מגלה צדקתן של ישראל שנא׳ (ישעי׳ ס״א) כי כארץ תוציא צמחה וכגנה זרועיה תצמיח כן א. אלקים יצמיח צדקה ותהלה נגד כל הגוים וכו׳.

Wohl sind die edlen Regungen der Menschenliebe, der Sittlichkeit und des Rechts auch außerhalb des Judentums anzutreffen, denn Gott hat in alle Menschenherzen edle Triebe gelegt. Allein geschützt, nach Norm und Regel gepflegt und vor Entartung bewahrt werden diese edlen Triebe und die ihnen entkeimenden Pflanzen nur auf dem Boden der — Thorakultur. Schießen ja auch allenthalben auf Feld und Flur Pflanzen aller Art, darunter auch Nutzpflanzen in die Höhe. Doch werden sie nur zu oft von Giftpflanzen und Unkraut überwuchert und verwildern sie zuletzt. In der sorgfältigen Gartenkultur hingegen werden nur gewählte veredelte Sämereien verwendet und weiter gepflegt, bis sie zur Blüte gelangen und dem Menschen zur Freude und zum Segen gereichen. ארץ תוצי׳ צמחה bezeichnet wohl die Vegetation draußen, während גנה זרועיה תצמיה die gewählten Gartengewächse kennzeichnet.

Israel ist der Garten für die Edelpflanzung alles Schönen und Herrlichen zur Hut und Pflege übergeben. So will Gott צדקה wachsen lassen, jene צדקה, die das ganze Leben durchdringt und adelt und die sich die Anerkennung der Völker erringen תהלה נגד כל הגוים wird: כן יצמיח ה׳!

5) ישמחו In der Israel zuteil werdenden Hilfe werden Völker und Nationen keine unverdiente Bevorzugung, sondern eine Rechtsentscheidung erblicken, die alles, was seit Jahrtausenden durch Israel gefehlt und was an Israel verbrochen worden, richtig stellt. Eine Abrechnung, die Gott mit den Völkern hält, bei der die Einzelwerte und Einzelaufgaben eines jeden Volkes nach Maßgabe des großen Rechtsanspruches der Menschheit auf ihre beste Kraft bestimmt werden — darob freuen sich die Staaten. Da hören Neid und Eifersucht und all die blutigen Kämpfe auf, die durch einen verfehlten oder verkannten Standpunkt auf dem Felde der Staatenehre und des Völkerglückes entfacht wurden. Auf ebenem Plane "מישור" hört jede Größentäuschung auf, und die Völker und Menschen lernen sich in ihrem wahren Werte als Faktoren eines allgemeinen Staaten- und Menschenwohles kennen, achten und lieben. — Dieses Ausgeglichensein unter sich selbst erzeugt den Jubel, der nun

6) יודוך nochmals im Dankliede aller Völker gen Himmel steigt. — War es in Vers 4 Deine Israel gesandte Hilfe "ישועתך" die die Völker zu Deinem Lobpreise weckt, so ist es hier in Vers 6 die Erkenntnis, daß jene Hilfe mit einer Regeneration aller sittlichen Kräfte in der eigenen Mitte der Völker einhergegangen, die diese Völker an ihre große Schuld mahnt, gegen Ihn 'ית, der „die Völker richtet in Geradheit" und ihnen damit den Weg ebnet, der zu Ihm führt. Sowohl das יודוך in Vers 4 als das יודוך in Vers 6 zeugt von der in die Mitte der Völker einziehenden Gotteserkenntnis. Zwischen beiden liegt jedoch die von Staaten und Nationen gewonnene Selbsterkenntnis, die ihnen in "מישר" aufgegangen.

7) ארץ Bereits oben (unter „Allgemeines") haben wir aus diesem Vers die Idealisierung der Erde, und ihres Ertrages in ihrer Beziehung zu einer ganz und völlig Gott zugeeigneten Welt herauszulesen gesucht. Nach dem zu Vers 6 Bemerkten gliedert sich nun diese ideale Auffassung der Erdengenüsse dem Gesamtbekenntnis der Völker, wie es sich im Staatenleben verkörpert und im Dankeswort ausdrückt, als ergänzend Teil an. Wie die rechtliche Ausgeglichenheit der Völkerinteressen gehört auch die geistige Gehobenheit der irdisch materiellen Genußfülle in den Ideenkreis hinein, dessen Mittelpunkt אלהים אלהינו Gott, unser Gott ist. So erst sind alle Weltinteressen, soweit sie den Menschen und die Staaten berühren, gleichviel ob sie in der Skala der Wertbemessung eine hohe oder niedrige Stufe

einnehmen, in ihrem einheitlichen, von Gott bestimmten Zwecke wirklich ausgeglichen.

8) יברכנו Hat nun so die Anerkennung "אלדינו„ „unseres Gottes" sich ihren Platz inmitten des ganzen Weltsystems errungen, so stehen wir, da durch מישר die offene, gerade Ebene geschaffen und jede trennende Schranke gefallen, so stehen wir mit allen im einzigen Gotte geeinten Menschenbrüdern Schulter an Schulter und empfangen den Segen von "אלדים„, von „Gott".

Dieses Segenswort wird mit Ehrfurcht vernommen an allen Enden der Erde. !יברכנו אלדים וייראו אותו כל אפסי ארץ

Kap. 68.

Allgemeines:

Wir haben einen Psalm vor uns, an dessen Schwierigkeiten sich ältere und neuere Meister des Übersetzens und der Interpretation versucht haben. Ein nicht jüdischer Virtuose der Übersetzungskunst, Friedrich Rückert, hat seine Übertragung dieses Psalms dem Übersetzer Michael Sachs zur Verfügung gestellt, und Sachs sagt von dieser, daß sie im Überwinden der in diesem Psalm liegenden Schwierigkeit nicht leicht von einer andern übertroffen werden könnte. (Siehe Sachs„Psalmen"Kap. 68 Note.) Bieten schon die in diesem Psalm vorkommenden seltenen Wortarten in ihren mit den grammatischen Regeln oft kaum zu vereinbarenden Gebrauchsformen dem Exegeten große Schwierigkeiten, so steigern sich diese noch mehr, wenn man daran geht die inhaltlich auseinander gehenden Bestandteile des Psalms zu einem einheitlich Ganzen zu verbinden und so die zum Ausdruck kommenden Ideen einer dem Ganzen seinen Charakter gebenden Tendenz dienen zu lassen. Da ziehen farbenprächtige Bilder an uns vorüber, in denen wir bald die eine, bald die andere Periode in Israels wechselvoller Geschichte zu erkennen vermeinen. Wir wissen, die Bilder bedeuten Sachen. Doch auf die Frage: welche große Sache beherrscht sie alle? ist schwer die Antwort zu finden.

Der Anfang des Psalms "יקום אלדים„ in seiner völligen Wortähnlichkeit mit IV. M. 10 "קומה ה׳ ויפוצו אויביך„ deutet darauf hin, daß der Psalm der feierlichen Einholung der h. Gotteslade nach der Besiegung der Feinde um und um durch König David seine Entstehung verdankt. Der Einzug der Lade in die eroberte

Zionsfeste wird in I. Chron. 15. als ein Triumphzug des Königs und des ganzen Volkes geschildert, und auch die dort aufgeführten משוררים בכלי שיר נבלים וגו' (das. 16) stimmen recht wohl zusammen mit den in unserem Psalm Vers 26 erwähnten שרים , נוגנים und עלמות תופפות. — Anderseits finden sich in unserem Psalm Momente, die an das Leben der ältesten Ahnen, die an den Auszug aus Ägypten, an die Offenbarung auf dem Berge Sinai, an die Kämpfe Baraks und das Lied Debora's, ja auch solche, die an die wunderbare Niederlage Sanheribs und den durch die Stämme Binjamin und Jehuda unter König Chiskija erfochtenen Gottessieg erinnern. — Zu all diesen geschichtlichen Momenten finden sich hier die aus den betreffenden Epochen herausgegriffenen Schlagworte, die uns in jene Momente zurück oder — voraus versetzen. — Außer diesen Anklängen an die verschiedenen bestimmten, durch deutliche Merkmale gekennzeichneten Phasen in der Entwickelung Israels, fehlt es aber in unserem Psalm durchaus nicht an den Gesichtspunkten, von welchen aus das ganze Geschichtsleben des Volkes als von einer höhern sittlichen Macht gehalten und im Innenleben dieses den Geist und die Lehre wahrenden Volkes idealisiert, sich darstellt. — In unserem Psalm fließt das Reale des geschichtlich Erlebten mit den von der Körperlichkeit des Einzelereignisses losgelösten Idealen so ineinander, daß es schwer, oft fast unmöglich wird, diesbezüglich eine sichere Behauptung aufzustellen und für die betreffende Versstelle das richtige Verständnis zu finden. — Wie nun über dem realen Inhalt des Psalms die in einander webende und verschmelzende Idealität des Gedankens schwebt, so fehlen oft den einzelnen Worten die scharf abgrenzenden grammatischen Zeichen für „Fall" und „Zeit", und mehr denn je ist ihre Deutung unserem subjektiven Ermessen oder vielmehr Fühlen und Ahnen anheimgegeben. Es reihen sich da oft die Satzglieder frei und grammatisch fessellos nebeneinander und geben uns so den möglichst großen Raum, um von unsern ererbten תורה-Gütern in die Reihen hineinzutragen und wieder, um neue erhebende Lehren zwischen den Zeilen zu lesen. Es ist ein geistig Fluten heraus und hinein; wir fühlen uns unter dem Auge der heiligen Prophetenschau Israels und zugleich im rhythmisch gemessenen Reiche, das die Poesie mit ihrem gelinden, den Zwang vermeidenden Sprachzepter beherrscht. Dieses wonnige Doppelgefühl ruft aber in uns eine so hehre Begeisterung wach, daß wir es kaum wagen, in

dem unsere Sinne gefangen nehmenden Gesamtganzen dieses Psalms eine nüchtern abwägende Teilung und Gliederung vorzunehmen.

Eine Vergleichung unseres Psalms mit I. Chr. 15—16 zeigt uns, daß in jener freudenreichen Weihestunde, als der König David „Assaph und seine Brüder zum erstenmale beauftragte Gott zu danken" (das. 16, 7), daß da dem König und seinen Sängern die Geschichte Israels in ihren Anfängen und ihren in den spätesten Zeiten liegenden Ausgängen vor Augen stand. Wenn dort (16, 35) das Volk aufgerufen wird zu sprechen: „Hilf uns, Gott unserer Hilfe, und *sammle* uns und errette uns von den Völkern!" so unterliegt es keinem Zweifel, daß sich dieser Hilferuf auf Zeiten bezieht, die noch zu erleben und als Abschluß wechselvoll trauriger Galuthperioden zu erwarten sind[1]). Es sind dies die Zeiten, in welchen Israels prophetische Wortführer allen Völkern von nah und fern zuruft: „Gebet Gott, ihr Stämme der Völker, gebet Gott Ehre und Ruhm. Zittere vor Ihm alle Welt: fest steht die Welt, wanket nimmer. Drob freuen sich die Himmel, frohlocket die Erde, und sie sprechen unter den Völkern: Gott regiert! Es brauset das Meer und was es füllt. Es jauchzt das Gefild und alles darauf, und Jubel rauschen alle Bäume des Waldes, vor Gott, denn Er kommt zu richten die Erde! Danket Gott, denn Er ist gütig, denn ewig währet Seine Liebe!"

Nun, da kann es uns nicht wundern, wenn wir auch in unserem zu Ehren des Einzuges der Bundeslade Gottes gesungenen Psalmliede die Bäume rauschen hören, die in der Vorzeit tiefem Grunde wurzeln und mit ihren Rauschen der Welt, der Welt der Pharaonen und Sanheribs, der Welt Sisras und Philistäas — der ganzen bis in die messianische Zeit hineinreichenden Welt kündet: Gott kommt zu richten die Erde! Wie dies nun bei den in den Psalmen vor uns aufgerollten Bildern von der weltenrichtenden Gotteswaltung oft der Fall ist, dient auch dem in unserem Psalm enthaltenen überwältigenden historischen Gemälde eine große, Gottes Allmacht bezeugende Natur zur Folio. Die Meere und Wüsten stellen sich ein als die Vollstrecker göttlichen Befehls, und Baschans Berge wetteifern mit Sinai und Morija um die Ehre Erdenstufe für die Gottesoffenbarung zu sein. Da hält es schwer aus all den

[1]) Vgl. רש"י das. der die Fortsetzung jenes Weihegebetes in Ps. 105 erblickt.

Naturstimmen das Wort der Geschichte deutlich heraus zu vernehmen und von dieser Folie das Bild der Geschichte Zug um Zug abzuheben.

Dennoch versuchen wir es im Folgenden eine Disposition zu geben, die, wenn sie auch nicht als die genaue Wiedergabe der unserem Psalm zu Grunde liegenden Disposition gelten will, vielleicht einen klaren Einblick in die Ideengänge dieses merkwürdigen Psalmbaues gewähren kann. Folgende Einteilung entspricht vielleicht der Haupttendenz des Psalms:

Vers 1. Überschrift.

Vers 2—7. Gott läßt sich unter Menschen nieder. Die heilige Lade bricht auf, um vom ihrem zeitweiligen Aufenthaltsorte an ihre Bestimmungsstelle zu gelangen. Gott erhebt sich. Die Menschen sollen gehoben werden, denn im Bewußtsein und durch die Erkenntnis der Menschen wird die Gottesidee auf Erden erhoben.

Die Feinde fliehen, die gesetzlosen Frevler sind wie dahingejagter Rauch und wie schmelzend Wachs.

Die Gerechten jubeln. Nicht dem großen, unbekannten Weltgeiste huldigen sie, sondern dem mit Namen genannten (ביה שמו) persönlichen Gotte bahnen sie einen Weg, und Gottes geoffenbartes Gesetz bezeichnet ihnen die Wegspuren. Er 'ית, „der Fahrende in den Steppen", will mit Seinem Volke den Weg beschreiten, den Seine Frommen bahnen, Er, der Vater der Waisen und Richter der Witwen, der die heimatlosen Gefangenen hinausführt in die gedeihliche Freiheit und den Vereinsamten ein wohnlich Heim anweist. — Er will auf Erden eine Heimstätte besitzen, die Seinen Namen trägt, Er, „Gott im Ruheort Seiner Heiligkeit!" אלדים במעון קדשו.

Vers 8. Überleitung der Gott zugeschriebenen Fürsorge für das Weltall und der Ihm 'ית zugeeigneten höchsten Vollkommenheit als Vater, Richter und Befreier inbezug auf alle Seiner Hilfe harrenden Geschöpfe in die ganz speziellen Beziehungen Gottes, des Gottes Israels, zu Seinem Volke Israel. Während bisher zweimal von אלדים in der dritten besprochenen Person die Rede war, setzt Vers 8 ein mit אלקים als angesprochene Person "בצאתך„ und "בצעדך„. Der Psalmist ist König dieses Volkes Israel und spricht als solcher den allerhöchsten König direkt an. So wird die sich steigernde nationale Begeisterung und Innigkeit auch sprachlich angedeutet und dieser Vers zum Ausgangspunkte eines neuen, die Entwickelung des jüdischen Volkstums betreffenden Ideenganges

gemacht. "בצעדך — בצאתך" — damals war's! — — — Ein neues Moment soll mit diesem „damals war's" vorbereitet werden. Wir werden zu erneuter Sammlung aufgefordert, damit wir als Israelskinder das nun Kommende vernehmen. — Das abschließende "סלה" will uns zu dieser Sammlung den Ruhepunkt geben.

Vers 9—11. Erde und Himmel lauschten „bebend" — „triefend" dem erneuten Werderuf „Gottes, des Gottes Israels". Führte ja dieses „Gottesschreiten" mitten durch das Meer und durch die Wüste an den Sinai, und von da aus weiter in das Land, das „lechzend" des Segen spendenden Regentropfens und der gnadenreichen Erfüllung der Gottesverheißung harret. — Israel ist Deine Schar "חיתך" (Vgl. II. Sam. 23, 11 und 13), es ist das Dir geweihte Lebewesen, das von den Feinden wie herrenloses Wild gejagt wird, und Du ließest es dort בישימון in der Einöde sicher wohnen — „Du bestellest in Deiner Güte für den Armen, Gott!

Vers 12 19. Dieser Arme wird reich und groß. „Mein Herr" läßt ihm die Kunde werden. Könige mit mächtigen Heeren fliehen, und die Wüstenbewohnerin wird Hausherrin und teilt Beute aus. Während die Schar der Reisigen zwischen den Pferchen und in den Hürden lagern — zeigt sich das gejagte Wild als liebliche Taube mit silber- und goldgeschmücktem Fittig. Während die jagenden, verfolgenden Könige vom Allmächtigen zersprengt werden, ergänzt die Taube, weiß wie Schnee, ein Schattenreich צלמון erhellend. Die große Kunde, die die Feinde schreckt und Himmel und Erde wie den Sinai selbst beben macht, erweist sich als eine Kunde der Lehre und des Friedens. Drum sollen die stolzen „doppelrückigen Berge" Baschans den Morijaberg nicht scheelsüchtig anblicken. Gott hat den Morija vor anderen Gebirgen erwählt, wie er den Sinai andern hochragenden Bergen vorgezogen, „Sinai im Heiligtum", סיני בקדש. Morija erhebt sich, der Gottesgedanke steigt empor, welterhellend, befreiend, indem er gefangen nimmt שבית שבי, gebend, indem er empfängt, לקחת מתנות, und auch Abtrünnige sammelnd als Gabe, als Hingabe der Menschen, „zu thronen, Jah, Gott". Mit diesem "ואף סוררים", das einen bedeutsamen Gegensatz bildet zu dem "אך סוררים שכנו צחיחה" in Vers 7, schließt dieser Teil des Psalms.

Vers 20. An die Vergangenheit, wie sie sich Tag an Tag יום יום, gereiht, knüpft das dem "שירו לאלהים" in Vers 5 ent-

sprechende Danklied an, greift es hinaus in die Zukunft, wie sie sich auch für Israel gestalten, und was auch Gott seinem Volke noch auferlegen mag — יעמס לנו — Er bleibt und soll immer bleiben „Gott, unsere Hilfe". Dieser Dank- und Treuschwur ist Leitmotiv für das aufs neue einsetzende, Israels Zukunft singende Psalmlied. Ein "סלה" als Ruhepunkt ist daher auch hier an seinen Platze.

Vers 21—32. Kämpfe, die Israel umtoben, und Triumphe, die den Gott Israels für alle Zeiten erheben und feiern als den einzigen Gott der Hilfe. Wo die Wahlstatt des Kampfes, ob am Bache Kischon oder um die Gemarkung Jeruscholaims — ein reizvoll verhüllender poesiedurchwobener Wortschleier läßt uns dies und jenes vermuten, ahnen und stolz empfinden.

Dort unter dem Sohne Abinoams, wie da unter Chiskia, dem Sohne Achabs, sind es Binjamin und Juda, Israels jüngster und sein stärkster Sohn, die wir im Vordergrunde der Kämpfer antreffen, und dort wie da hat ein Wunder des Allmächtigen den Sieg verliehen, den Sänger und Sängerinnen laut verkünden, den Siegverleiher preisend.

Den Chören, die in Israels Lager hinein rufen: „aufgeboten hat Dein Gott deine Macht!" (29) ruft es aus Israels begeistertem Psalmlied entgegen: „Mächtig sei, Gott, der Du getan hast für uns, aus deinem Tempel über Jeruscholaim!" (29—30)

So geht ein Rufen und Preisen von „Tag zu Tag", von Jahrhundert zu Jahrhundert und von Reich zu Reich, und verkündet, und bestätigt die große erlösende Kunde: „Zerstückt hat Er Völker, die Kriege wünschen!" und so eilen gefürstete Feiste alter, stolzer Reiche, so eilen Mizraim und Kusch herbei auf den Ruf aus dem Tempel über Jeruscholaim, dem einzigen Gotte ihre Huldigung darzubringen. (31—32).

Vers 33—36. Nicht die Fürsten und Herrscher, sondern die Königreiche, die Völker und Staaten haben das Wort. Sie sind nicht mehr die entmündigten Werkzeuge in den Händen der irdischen Machthaber. Sie haben das Wort gefunden, das den Machthaber aller Welten nennt, sie haben sich zu "אלקים" zu 'אד hingefunden; Ihm allein wollen, mögen sie lobsingen. Hier (V. 33) bezeichnet zum dritten Mal im Psalm ein "סלה" die große Wandlung, die

sich in der ganzen Menschheit vollzogen hat. Und nun ertönt in wenigen hochbedeutsamen Versen das Lied vom braven — Volke, das in all den Stürmen ausgehalten bei seinem Gotte, „dem Fahrenden am Himmel des Himmels, uralt", und in dessen Geschichte, in dessen Endbestimmung עֹז und גֵּאוּת, Macht und Hoheit sich vermählen. — Nochmals wird auf Gottes Heiligtum verwiesen, aus dem Macht und jede Art der Stärke ihren Ausgang nehmen, und dem Gottes furchtbare Strafgerichte die Ehrfurcht der Menschen sichern. Es ist der Gott Israels, dem zum Schlusse das ברוך אלקים „gelobt sei Gott" erklingt, auch aus dem Munde der frühern Feinde und Hasser erklingt, gegen die der Psalmist zu Beginn seines Psalmliedes sein 'יקום אלקים' Auf o Gott! ausgerufen.

Einzelnes:

2) יקום Nach dem, was wir in frühern Kapiteln hinsichtlich eines begrifflichen Unterschiedes zwischen אויב und שונא festzustellen suchten, erscheinen hier die Prädikate יפוצו und ינוסו in ihrer Verschiedenheit mit Absicht gewählt.

3) כהנדף „Zerstieben" und „flüchten" sind „Tätigkeiten", ausgedrückt durch יפוצו und ינוסו (V. 2); „zugrundegehen" = יאבדו bezeichnet aber einen Zustand nach dem Vorausgegangenen. —

4) וצדיקים Entsprechend den in Vers 2 und 3 gebrauchten drei Bezeichnungen des Niederganges und Verschwindens der רשעים, wird hier die Freude und das Aufblühen der צדיקים ebenfalls dreifach ausgedrückt: שישו בשמחה — יעלצו — שמחו. In dieser Steigerung drückt ישישו בשמחה die höchste Stufe aus, auf der der Jubelausbruch ישישו in seiner Verbindung mit der naturgemäßen שמחה zum stabilen Naturzustande geworden ist.

5) שירו Wir glauben, daß 'זמרו שמו' den Gottesnamen selbst zum Gegenstande der tonkünstlerischen Rhythmik machen will, während זמרו לשמו die Wort- und Lautzeichen des heiligen Namens von dem Tongebilde unabhängig sein ließe und nur das Tonstück huldigend in den Dienst dieses Namens stellen würde.

Wir finden auch (Ps. 47, 7) זמרו אלקים „saitenspielet Gott" — also זמר accusativisch mit אלקים verbunden. Das ist bei שיר

nirgends in den h. Schriften der Fall[1]). Sehr deutlich ist dieser Unterschied in unserem Psalm 68 V. 33 nachzuweisen, wo es heißt: ממלכות הארץ שירו לאלקים זמרו אד׳ סלה; also שירו mit Dativ, זמרו mit Accusativ.

Wir lassen es dahingestellt sein, ob dieser Unterschied in der von uns oben in Ps. 67 versuchten Definition der Begriffe מזמור und שיר seine Begründung finden könne. —

Wenn, wie manche Erklärer meinen, vgl. (ביאור von יואל ברי"ל z. St.) der Aufruf "סלו לרכב" an die Träger des ארון und die sie begleitende Hut gerichtet sein sollte, so können wir es wohl begreifen, daß der König nach dem tödlichen Geschick, das bei der ähnlichen Gelegenheit עוזה getroffen, eine solche Ermutigung und Anregung zum Jubel "ועלזו לפניו" für zeitgemäß gehalten hat. Nach Kimchi hätte auch dieser Aufruf Bezug aui König Chiskija und seine Zeit. Jedenfalls besteht neben dieser und jener ins Spezielle gehenden Absicht die Hauptabsicht, dem Bahn machenden Israel im allgemeinen Ziel und Richtung zu geben. (Vgl. oben unter „Allgemeines").

6) אבי Bevor das Lied das welterschütternde Einherschreiten Gottes durch die starrende Einöde schildert, das dem Volke Israel den Weg zum Sinai zeigte, feiert es Gott, den Vater der Waisen und Sachwalter der Witwen.

„במעון", daß stabil gewordene עון, עונה bezeichnet den über aller Natur- und Geschichtsbewegung unwandelbar hoch und hehr stehenden Ruhepunkt der Gottesheiligkeit, von dem aus die göttliche Liebe und Gerechtigkeit die Träger sind aller und jeder Entwickelung im Himmel und auf Erden. Aus jener den Menschen unfaßbaren Höhe steigt die liebende Fürsorge Gottes zur Waise und Witwe, und stieg das Gesetz Gottes zum Sinai herab.

7) אלקים Für die vereinsamt Irrenden "יחידים" das schützende Haus, und für die Gefesselten "אסירים" die Möglichkeit sich über die Schwelle des einschließenden Hauses nach außen gedeihlich zu entfalten, Sicherheit im Heim und freie Entwickelung in der Welt

---

[1]) Wohl finden sich Verbindungen wie: נשירה ונזמרה גבורתך (Ps. 21, 15) ואני אשירה עוזך (Ps. 59, 17) חסדי ה׳ עולם אשירה (Ps. 89, 2) חסד ומשפט אשירה (Ps. 101, 1) ישירו תהלתו (Ps. 106, 12). Doch sind es stets Attribute des göttlichen Wesens — niemals Gott selbst —, die zu שיר als Objekte im Satze vorkommen, während zu "זמר" der Name und das Wesen Gottes oft als Objekt stehen.

— das sind die von מען aus verliehenen Gaben, die das Heim und das öffentliche Leben mit dem Geiste der Liebe und des Rechts — mit תורה-Geist befruchten. Für סוררים jedoch bleibt alles unfruchtbar dürr, denn sie wollen in צחיחה verbleiben.

10—11) גשם — היתך Wenn wir נחלתך auf das heilige Land, und היתך auf Israel beziehen, so sagen uns die beiden Verse: Ein ermattetes Land wartet auf das gar müde Volk, für das es bestimmt ist. Beide sind in Gottes besonderem Schutz, und alles, was die Jahre der Trennung und der Leiden bieten, ist Vorbereitung zur endlich sich vollziehenden Verbindung. „כוננתה" und תכין stellen in ihrem Gleichlaut die gleiche Fürsorge Gottes für Land und Volk, für das Gottesland und das Gottesvolk dar. Das Erbland ist „נלאה", das Erbvolk ist „עני".

12) א'. יתן Daß die Heileskunde durch Frauenmund, מבשרות, verbreitet werden soll, braucht nicht zu befremden, wenn man daran denkt, daß ja später Jirmija die große Klage in der Trauer um Jeruschalaim ebenfalls den Frauen übergibt: „קראו למקוננות" (Jer. 9, 16)[1].

Außerdem scheint es uns, daß mit מבשרות die Prophezeiungen gemeint sind, die im Munde der Propheten dem Gottesspruch, אמר, als Botinnen dienen. Eine Bestätigung findet diese Annahme in Jes. 40, 9 wo Jeschajohu zaghaft die Berufung zum Propheten übernimmt und dann über alles, was in seiner Vergänglichkeit niederwärts zieht, hinwegschreitend, der Prophetie, der נבואה, um deren Übernahme es sich ja handelt, zuruft: „Auf hohen Berg klimme hinan, Verkünderin Zions!" „על הר גבה עלי לך מבשרת ציון"[2]).

13—15) מלכי — אם — בפרש Wir müssen, wie bereits oben (unter „Allgemeines") bemerkt, es dahingestellt sein lassen, inwieweit

---

[1]) In Jes. 32, 9 werden נשים שאננות und בנות בטחות genannt. Es scheint fast, daß es den מקוננות gegenüber weibliche Boten des Glücks und der Freude gegeben hat, die nun der Prophet, um das Schmerzgefühl zu erhöhen, zur Übernahme der Trauerbotschaft herbeiruft. Ob diese נשים שאננות, so gut wie die מקוננות, eine Art Frauenverband in der Gesellschaft gebildet haben — bleibe dahingestellt. Vgl. Ibn Esra Jes. z. St.

[2]) Vgl. Targum zu Jes. 40, 9, der מבשרת ציון mit: נבייא דמבשרין לציון übersetzt.

Im Hinblick auf die Anspielung auf die Zeit Debora's und Jael's, die in den V. 13, 14 enthalten sein sollen (So ביאור ר' יואל בר"יל) wäre ja der Ausdruck המבשרות im buchstäblichen Sinne am Platze.

diese Verse mit ihren in נות בית תחלק שלל und in אם תשכבון בין שפתים unverkennbaren Anklängen an die Kämpfe und Siege zur Zeit Debora's diese Geschichtsperiode speziell zum Motive haben, und inwieweit sie die dem Volke bekannten Seherworte zur Kennzeichnung einer weit spätern Periode benützen. Auch können wir nicht mit Bestimmtheit sagen, ob nicht der Inhalt dieser Verse, von den kriegerischen Ereignissen absehend, dem idealen Teile der Aufgabe Israels gelte und den erhabenen Akt von מתן תורה verherrlichen wolle.

Ist in den Versen 12—14 von der Richterzeit und dem Kampfe gegen Midjan die Rede, so liegt es nahe, in V. 15 eine Anspielung auf das gleichfalls in die Richterzeit fallende Ereignis der Spaltung im Hause Gideons und den auf dem Berge „Zalmon" entschiedenen Sieg Abimelech's zu erblicken. (Richter 9, 48). Vielleicht kann man es in Rücksicht darauf, daß der Krieg Abimelech's infolge der von diesem an seinen Brüdern vollzogenen und von den Leuten von Sichem geahndeten Bluttat ein Bruderkrieg war, gut begreifen, daß diese Spaltung im Hause der Stammesführer, also im Hause der „נות בית" selbst, mit בפרש שדי מלכים בה bezeichnet[1]), und der Berg צלמון, auf dem Abimelech den Sieg über die Stammesbrüder erfochten, als trister, starrer, beschneiter Berg, תשלג בצלמון, genannt wird. Vielleicht. —

Daß nach einer andern, gleichfalls im Sinne unseres Psalms begründeten, Auffassung, dieses תשלג בצלמון sich auf die „Taube" כנסת ישראל beziehen und sagen kann, daß im wüsten Völker- und Fürstenstreit die „Taube" weiß wie Schnee erglänzt und das Schattenreich erhellt, haben wir bereits oben (unter „Allgemeines") gesehen. Es sind dies Gegensätze, wie sie eben nur unter dem Schleier der Poesie neben einander Platz finden. Wer will aber den Schleier lüften, wenn der prophetische Psalmist selbst es nicht getan. (Vgl. רש"י und רד"ק z. St.)

16) הר Aus dem Übergang von צלמון zu הר בשן kann ein Argument für die Auffassung des Wortes צלמון als nomen propr. nämlich der Berg „Zalmon" geholt werden.

---

[1]) Daß mit „מלכים" Richter und Führer gemeint sind, kann nicht auffallen. Wir finden oft מלך für „שופט". So in Richter Kap. 17, 18, 19 und 21, wo überall אין מלך בישראל soviel heißt wie אין שופט בישראל, da es damals überhaupt nur שופטים gab.

17—19) למה — רכב — עלית Das „תרצדון" hat verschiedene Auffassungen seitens der Interpreten erfahren. Da sich für dieses Wort kein Analogon in der Bibel findet, kann es nur aus dem Inhalte der Stelle heraus erklärt werden. Das Bild stellt uns die Berge dar, wie sie über den dem einen Berge zuerteilten Vorzug, Residenz Gottes zu sein, in bebende Aufgeregtheit geraten. Nach Raschi ist mit diesem einen Berge nicht Sinai sondern Morija gemeint. (Im Gegensatze zum Midrasch, der „ההר חמד" auf Sinai bezieht. Vgl. Jalkut z. St.) Wenn in Vers 18 der Sinai genannt ist, so soll damit zwischen ihm und dem Morija eine Parallele gezogen und der letztere in seiner hohen Bedeutung als Zielpunkt der von Sinai ausgegangenen geistig sittlichen Bewegung beleuchtet werden. Es wird dem „אלדים בצאתך — בצעדך" (in V. 8) in dem „אף ה' ישכן לנצח" ein bleibender Abschluß gegeben.

Bei der Frage: למה תרצדון הרים erinnern wir uns unwillkürlich der ähnlich lautenden Frage: מה לך הים . . . ההרים תרקדו in Ps. 114, 5, und dies um so mehr, als nach mehreren bedeutenden hebr. Grammatikern die Wurzeln רקד und רצד die gleiche Bedeutung haben. (Vgl. Benseb אוצר השרשים rad.רצד und Buxdorf Concord. Schlgw. רצד). Die Antwort auf dieses „למה" würde demnach, entsprechend der auf jenes „מה לך" erteilten Antwort „מלפני אדון חולי ארץ", hier lauten: „ההר חמד א'. לשבתו אף ה' ישכן לנצח". Das „שנאן" übersetzt Rückert mit „Verdopplung" und trifft damit zusammen mit der aus dem Talmud (Jeb. 63) hervorgehenden Auffassung dieser Stelle. Merkwürdig, daß dies gerade bei dem — nichtjüdischen Interpreten Rückert der Fall ist.

Inmitten der Myriaden himmlischer Mächte — der Herr! Sinai im Heiligtum!

All dies ist „רכב אלקים" Wagen Gottes, und dient zur Auffahrt des göttlichen Wesens. Sinai mit den „Tausenden der Verdopplung", mit all den Wesen, die hoch über menschlich irdischer, und tief unter göttlicher Natur stehen, zum Geleit dienen sie dem von Gott kommenden Gesetz ins irdische Leben des Menschen hinein. — All die הרי גבנונים, die Berge mit „doppelten Rücken", die Scharen in doppelter Zahl und die Gesetze in doppelter Eigenschaft — alles, alles diente dazu, עלית למרום, daß Du, o Gott, zur Höhe des Mikdaschberges emporstiegst, daß vor den Augen Deines Volkes und Deiner ganzen Welt Dein Gotteswesen, gehoben und die Menschheit

erhebend, in Erscheinung trete. — Was war denn der von Wolken- und Feuersäulen geleitete Zug von Sinai bis Morija mit all den Prüfungen und Wundern anderes, als der Eroberungszug der in Israel zur Erscheinung kommenden Gottesidee, die sich die Erkenntnis und die Anerkennung der Menschen erobern wollte?

Und sie hat sich Menschen erobert. Bald durch des Herrn Allmacht bezwungen, und bald von Gottes Gnade durchdrungen, gaben und geben sie sich hin als Beute שבית שבי und als freiwillige Gabe לקחת מתנות באדם, und auch die Abtrünnigen, ואף סוררים, die der Sinai mit seinen Flammen und Donnerstimmen nicht zu Dir, nicht zum Schemel Deines Thrones geführt, sie wandten sich Dir, dem auf Morija thronenden Jah, Gott, zu. So konnte Israels König, der Sohn David's, in sein Weihegebet alle, alle Menschen einschließen: וגם את הנכרי אשר לא מעמך ישראל . . . ובא והתפלל אל הבית הזה „auch den Fremden, der nicht von Deinem Volke Israel ist, und er kommt aus fernem Lande, um Deines Namens willen . . . . und er kommt und betet, diesem Hause zugewandt, o, daß Du ihn erhören mögest im Himmel, Deinem gegründeten Wohnsitze, und gewähren mögest, worum der Fremde dich anruft, damit alle Völker der Erde Deinen Namen kennen, Dich ehrfürchten wie Dein Volk Israel und wissen, daß Dein Name genannt ist über diesem Hause, das ich erbaut habe." (I. Kön. 8, 41—43).

Dieser Eroberungszug hat mit der Zertrümmerung des Mikdasch und Zerstreuung Israels nicht sein Ende gefunden. Auf seinen Wanderungen im Exil ist Israel, oft Blutspuren zurücklassend, bald von hellen Leuchtfeuern und bald von schwarzem Gewölk umgeben, und selbst die "סוררים", jene offenen oder versteckten Urheber der Judenmetzeleien werden, wenn sie nicht selbst in ihrer Schmach vergehen ob des großen mit dem Blute der Frommen, Edlen besiegelten קדוש השם, doch dazu beitragen, daß Israel sich in seinem Glauben befestigt, und daß die der Gesittung und der Wahrheit noch zugängliche Welt es einsehen lernt: es gibt einen ewigen Gott, dessen Bekenner lieber tausend Tode sterbeen, als Ihn 'ית verleugnen לשכן יה אלקים!

20) ברוך Der Vers tönt wie ein Gruß des Psalmsängers hinein in die Zeiten, an die er in Vers 19 gedacht hat. Für alles, was uns der Herr aufbürdet, Tag für Tag und Jahrhundert für

Jahrhundert, sei ihm Lob und Preis. Er ist und bleibt der Gott unserer Hilfe. Sela.

21) האל Dieser an האל ישועתינו mit dem gleichen Anfangsworte האל לנו fortsetzende Vers will offenbar den vorherigen ergänzen — gleichsam korrigieren. Nicht, als ob wir in unsern Nöten stets die sofort eingreifende Hand unseres Helfers erwarteten, und als ob die Hilfe eine einmalige, jede fernere Gefahr verbannende sein müßte; das nicht. Allein diese strenge, oft Leid und Not über uns verhängende Gottesmacht ist uns eine Gottesmacht zu stets sich wiederholendem Helfen. (Rückert übersetzt: „Gott ist uns ein Gott zu Helfungen", und Gottes, des Herrn sind des Todes Ausgänge.) Die über den Einzelnen kommenden schweren Heimsuchungen sollen zur Erstarkung und innern Festigung Gesamtisraels, und des Todes Ausgänge sollen ins Leben hinein führen. ‚מושעות' bedeutet nicht die Stabilität der H i l f e, sondern die des H e l f e n s.

22) אך· Dieses dem Vorhergegangenen gegenübergestellte ‚אך' ist hier bedeutsam. — Uns bleibt in allen noch so traurigen Lagen der Aufblick zu Ihm, dem אל למושעות, und selbst tausendfacher Tod läßt uns, läßt כלל ישראל diesen Blick offen, denn der helfende Gott Israels will nicht den Tod seines Volkes, das sich bessern, aber nicht zugrunde gehen soll. אך Aber Gott will die Vernichtung des bösen Prinzips, das sich im מתהלך באשמיו verkörpert. Das Haupt der Gottesfeinde, das den rauhaarigen Scheitel, das Verwilderung und Barbarei hochhebt, soll zerschmettert werden[1]). (Vgl. Raschi: אבל ימחץ בהם ראש אויביו).

23) אמר Nach Raschi hat das ‚אשיב' im Verse das Volk Israel zum (im Satze verborgenen) Objekt. Es hat das viel mehr für sich, als die Meinung anderer Erklärer, nach der die Feinde Objekt sind. Die Flüchtlinge aus Meerestiefen zurückbringen, damit die Rachegier Israels sich an ihrem Blute stille — למען תמחץ רגלך בדם — ist eine grausame Härte, die dem Psalmisten zuzuschreiben wir nicht nötig haben. Etwas Anderes ist's, wenn die aus allen Enden zurückgebrachten Flüchtlinge Israels sich nochmals zusammenscharen und die sie angreifenden Feinde mit blutigen Köpfen heimschicken.

---

[1]) Rückert übersetzt ‚ימחץ' mit „rütteln", wodurch dem Psalmworte die große Härte genommen wird. Ebenso übersetzt Gesenius ימחץ = „Herumschütteln" (s. dessen Wörterbuch).

Unter מצלות ים „Eilande" (רש״י) „איי הים" zu verstehen ist nicht leicht[1]). Wenn wir auch nicht mit ר״דק an אשור denken, der vom Lande Gilead (בשן) aus den ersten Angriff auf Israel machte, so können wir uns doch sehr wohl בשן und מצלת ים in Parallele gestellt denken, analog Jes. 44, 27. Die Rettung Israels aus der Macht der אבירי בשן und aus den Tiefen des ים סוף ist muster- und gewährgebend genug für spätere wunderbare Rettungstaten durch Gott. (Vgl. V. 31 wo חית קנה und עדת אבירים auf Mizraim und Baschan hinweisen.

24) למען Dieses למען תמחין korrespondiert offenbar mit dem אך אלקים ימחין in Vers 22. מנהו nimmt, übereinstimmend mit Raschi auch — Rückert für „Teil" von מנה, abweichend von den andern jüdischen Interpreten wie רד״ק, ר׳ יואל ברי״ל, Mendelsohn, Hirsch. Unser Sprachgefühl neigt sich der Auffassung Raschi's zu. Das hindert jedoch nicht, mit רד״ק unsern Vers mit der an Sanherib und seinem Heere vollzogenen wunderbaren Vergeltung in Verbindung zu setzen.

25) ראו Gott — mein Gott — mein König, dies die Etappen auf den Gängen der Gotteswaltung durch die Geschichte ins Heiligtum. Sie sahen diese Gänge: sie, Israels Scharen und auch die Feinde.

26) קדמו Wenn, wie gut anzunehmen ist, unser Psalm bei der Überführung der heiligen Lade in ihr neues Heim, in die מצודת דוד, gesungen worden, so mag das hierbei von den משוררים veranstaltete Jubelkonzert, an dem sich ja auch der König lebhaft beteiligt, die Erinnerung wachgerufen haben an all die freudigen Momente, in welchen in שירת הים und in שירת דבורה der nationale Jubel sich Ausdruck gegeben. „עלמות תופפות" kann auf die begeisterte von Mirjam angeführte Sängerinnenschar: ותקח מרים את התוף hinweisen. Es ist aber auch möglich, das dieses „עלמות" direkt an das bei der Einholung der heiligen Lade verwendete Instrument Alamoth erinnern will (בנבלים על עלמות (ד״ה א׳ ט״ו כ׳.

27) במקהלות Wo und wann immer in Israels Reihen in vollen Chören Gott gehuldigt und Ihm ית׳ in Festesfeier Hymnen gesungen werden, stets knüpfen Feier und Lied an den Ursprung

[1]) Die Wurzel צלל bedeutet hinabrollen צולה = Abgrund, in den alles hinabrollt, speziell Meeresgrund. Vgl. Gesenius rad. צול.

unseres Volkstums an. Dieser Ursprung bist Du, „mein Herr!“ in Deiner in Israels Mitte gegründeten Wohnstätte. — Auch das Meereslied hat das „תביאמו . . . מקדש א׳. כוננו ידיך“ zum Gipfelpunkte seines Triumphes gesetzt. — Und wo sich im welt- und freudenfernsten Galuthwinkel eine Zehnzahl von Israelssöhnen als „מקהלה“ zusammenfindet, um Gott anzubeten, überall ist es מקור ישראל, der Urquell Israels, von dem Israels Recht als Gottesgemeinde und sein Anteil am Berge Deines ihm verliehenen Erbsitzes „בהר נחלתך“ sich herleiten.

28) שם בנימין Auf welches historische Ereignis dieses שם, dieses „Dort“ besonders hinweist — kann schwer bestimmt werden. Nach Raschi käme in diesem שם der Ausspruch des Targum Jonathan (I. Sam. 15) zur Geltung, der dem jüngsten Stamme Binjamin den Vortritt — ins Meer gibt zur Zeit קריעת ים סוף. Das Deboralied nennt ebenfalls mit Auszeichnung den Stamm Binjamin und vergißt auch nicht Sebulun und Naftali rühmend hervorzuheben. Ebenso waren es zur Zeit der unter König Hiskija gegen Sanherib geführten Kämpfe die Stämme Binjamin und Juda, die ins Feld zogen, da die andern zehn Stämme bereits unter der Regierung Hosea's, Sohn Ela's, im sechsten Jahre der Regierung Hiskija's gefangen fortgeführt wurden. Von den andern Stämmen, außer Binjamin und Juda, waren bloß vereinzelte Reste in Paläſtina, zurückgeblieben. Es würde also nach dieser Auffassung sehr passen, daß unser Psalm den ganzen Stämen בנימין und שרי יהוד׳ רגמתם, aber nur שרי זבלון und שרי נפתלי nennt. — Vgl. רד״ק z. St. — Ob nun dieses „שם“ eines dieser Momente oder ob es alle zusammen zeichnen will zur Erhöhung der eigentlichen Feier, der der Psalm gilt? wer will dies entscheiden? שרי יהוד׳ רגמתם ist — nach Rückert zu übersetzen: „Fürsten Juda's, ihr Haufen“. (Grundbedeutung: רגם = zusammenbringen, — tragen, häufen, s. Gesenius Wörterbuch). Wir können diese Entgegenstellung so verstehen: Binjamin, der Jüngste, Kleinste ihr Herrscher, und Juda der Starke, der zum Herrschen Ausersehene — der dem Herrscher untergebene Haufe. So unterordnet sich stark und schwach dem augenblicklichen Gemeinzweck, und so gleicht die hohe Begeisterung für die Gottessache den Rangesunterschied der Gottesstreiter aus.

29) צוה Nachdem der König in seinem Festliede sich in der Ruhmesgeschichte seines Volkes ergangen und auch die Zukunft mit

prophetischem Blicke gestreift hat, kehrt er zum feierlichen Momente der Gegenwart zurück (Vgl. רש״י z. St.) und ruft sein Volk an, das soeben wieder ein Wunderzeichen der göttlichen Macht und Gnade erlebt, indem es die Gotteslade in die Gottesstadt bringt. „Aufgeboten hat dein Gott deine Macht. Mächtig sei, Gott, der Du getan hast für uns, aus Deinem Tempel über Jeruscholaim! Dir bringen Könige Geschenke!"

Auch dieses Weihelied knüpft an die kommende, von Jeruscholaim winkende Zeit der Erfüllung göttlicher Verheißung an. Der Psalmist kann, indem er sein Gebet "יקום אלקים" wieder aufnimmt, sich vom Gipfelpunkt seiner und seines Volkes Sehnsucht "מהיכלך על ירושלים" nicht trennen. Nur im Lichte dieser Zukunftsfreude kann Israel in der Gegenwart Freude erblicken und Freudenfeste feiern. —

עזך — עוזה אלקים Das sichtliche Wortspiel ist, vom poetischen Standpunkt aus betrachtet, gestattet. Es ist an sich schön und recht wirksam.

Dennoch wird es erlaubt sein einer neuen, auf diese Variation des Wortes עוזה bezüglichen Vermutung hier Ausdruck zu geben. Es ist die folgende:

Das Psalmlied feiert die Überführung der drei Monate lang im Hause Obed Edoms verwahrt gewesenen Gotteslade nach der „Stadt Davids". Der Aufenthalt im Hause Obed Edoms war durch ein trauriges Ereignis veranlaßt worden. עזה hatte die auf dem Wagen ins Wanken geratene Gotteslade stützen wollen und war dabei vom „Zorne Gottes" tödlich getroffen worden. In II. Sam. 6 und in I. Chron. 13 wird uns darüber berichtet, daß dieser Tod des עזה den König tief erschüttert habe, so daß er der „Tenne", an der dieses Zeichen göttlichen Zornes geschah, den Namen "פרץ עזה" = Hinwegraffung des עזה gab. — Hierauf hatte Gott den Philistern durch David eine völlige Niederlage bereitet; das war jener „Riß", durch den die Herrschaft Davids befestigt wurde, und dem der König, gleichfalls an das Gleichnis "פרץ מים" anlehnend, in "בעל פרצים" ein Denkmal gesetzt (I. Chr. 14, 11). Durch diesen Sieg wurde die Trauer um עזה in Freude verwandelt. בעל פרצים gewährte Trost wegen פרץ עזה. Jetzt ging der König an die Überführung der Gotteslade und unterließ es nicht, eingedenk des bei der frühern Beförderung der Lade vorgekommenen Verstoßes und seiner traurigen Folge, die Leviten mit dem Trägeramte zu betrauen und

ihnen die treue, weihevolle Hut des Heiligtums einzuschärfen (I. Chr. 15, 12—13). — Da ist es nun mehr als ein bloßes Wortspiel wenn der König in seinem Weihepsalm das an den Namen עזה anklingende, die rettende Macht Gottes anrufende 'עוזה', besonders betont und durch die Variation mit 'עזך', deutlich im Herzen des Volkes Erinnerung und Hoffnung weckend, hervortreten läßt. — Es ist, als ob der auf dem halben Wege seiner Sendung hingesunkene עזה wenigstens im Gedächtnis seines Namens dabei sein sollte, wenn das sieghafte Volk die heilige Lade nach der Davidsburg und — im Geiste — nach der Gottesburg, nach dem 'היכל', geleitet, und als ob darum dieser Name mitlautet, wenn Israel und sein König ihren Psalm singen — זו פעלת לנו dem mächtig eingreifenden Gotte, der für uns getan!

Wir hätten demnach in unserem Verse: צוה אלקיך עזך עוזה אלקים זו פעלת לנו מהיכלך ein rührendes Liedesdenkmal vor uns, das sich dem Leidensdenkmal פרץ עזה würdig anreiht. —

30) מהיכלך. Entsprach das יקום אלקים יפוצו am Anfange des Psalms dem Aufbruchsliede 'ויהי בנסע קומה ה, so entspricht dieses מהיכלך, das an die bleibende Ruhestätte der שכינה und der heiligen Lade gemahnt, dem '. . . ובנחה יאמר', dem die Lade empfangenden Gruße an ihrem Ruheplatze. „Aus Deinem Tempel über Jeruscholaim" — damit wird der Tempel über die königliche Residenz gestellt und der Tribut, den Könige und Regenten den Nachkommen auf dem Throne Davids bringen mögen, Ihm, dem Himmelsthroner, zugesprochen לך יובילו מלכים שי.

31) גער חית Das Stelldichein, das Egypten und Assyrien oder vielmehr die Machthaber Egyptens und Assyriens vor Jeruscholajims Toren sich geben, geleitet von der Ländersucht und der Silbergier — vernichte es, Gott, in Deiner wundertätigen Macht. „Schilt das Tier des Schilfes! Die Herde des Starken, mit Kälbern der Völker, hingewälzt mit Brüchen Silbers! Zerstückt hat er Völker, die Kriege wünschen." [1])

Die Auffassung Mendelssohns, nach der 'גער', eine vom Volke (oder dessen Vertreter) an König David gehaltene Anrede wäre, hat

[1]) So übersetzt Rückert. Karoli hingegen übersetzt גער חית קנה mit „Vernichte das mit Lanzen bewaffnete Heer" (קנה = Schaft). Rückert's Auffassung hat aber den Parallelismus in 'אבירים', und 'עגלי', für sich.

wenig Wahrscheinliches für sich. מתרפס ברצי כסף würde dann ebenfalls auf den König zu beziehen sein (nach M. wirklich auf David bezogen) und etwas sehr Unnatürliches, ja Unwürdiges enthalten. Erstens kann auch der gewaltigste König nicht vom „silbernen Estrich" aus Schlachten gewinnen und Völker wie die Egypter und Assyrier niederwerfen. Zweitens ersparen wir es uns lieber, wenn wir's können, daß das Psalmwort dem jüdischen Könige und besonders dem König David eine solch verschwenderische Prachtliebe zuschreibe und — sanktioniere.

מתרפס ברצי כסף weist auf jene Despoten wie Pharao Necho, Sanherib, Nebukadnezar, Nero, Titus . . . hin, denen die Völkerfrage eine Frage des Silbers und der vermehrten Beute ist, gleichviel aus welchem Schatze der Heiligtümer sie geholt wird. Jenes Ungeheuer, das sich in seinem Schilfe wälzt, und jene Horde starker Stiere, der die Völker-Kälber für die „Metzger aus dem Norden" (Jes.) oder aus dem Süden bestimmte Kälber sind — sie sollen hier getroffen, ihnen soll die Kriegsgier aus dem Herzen und die Waffe aus der Hand gerissen werden. גער . . עדת אבירים בעגלי עמים heißt: schilt auch die Horde der Starken, denen es in den Völkern um Kälber und den Silberpreis für Kälber zu tun ist. בזר — All die Völker, die sich wie Keile hineintreiben in die einheitlichen Staatengebilde, um durch innern Krieg zu teilen und zu regieren, hat Gott in ihrer eigenen Gemeinschaft zerstückt. So suchen sie den Mittelpunkt, um den sich ihre auseinanderfallenden Kräfte einen können, und dieser Mittelpunkt ist der Eine, Ewige — ist ה׳. Im Talmud (פסחים קי"ח) wird גער auf Gott bezogen, und zwar so, daß ה"ית den Sendboten seiner Macht (גבריאל) mit diesem „גער" beauftragt. Außerdem heißt es dort zu פיזר עמים קרבות יחפצון erklärend: מי גרם להם שיתפזרו לבין אומות עולם? קריבות שהיו חפצין בהן Was hat es verursacht, daß sie (Israel) sich so ganz zersplitterten und zerstreuten unter den Nationen der Welt? Der enge Anschluß, den sie (Israel) so sehr gewünscht und angestrebt. Also das Verlangen nach Assimilation hat es verschuldet, daß Israel jeder innere Halt und jede zusammenhaltende Kraft verloren gegangen, die ihm mitten unter den Völkern seine Individualität und seine Achtung als Volk hätten bewahren sollen. Dieser talmudische Ausspruch gibt, wenn er auch nicht als der פשט unserer Stelle gelten mag, doch viel zu denken.

Vielleicht hat sich der בעל המאמר in der נמר׳ von dem Umstande leiten lassen, daß es nicht פזר sondern בזר עמים heißt. Die befremdliche Schreibart des Wortes läßt die Auslegung zu, legt diese sogar nahe, daß wir auch an בזר עמים (שוא unter dem ב׳) zu denken und es uns so zu erklären haben: An das, was ihnen (ישראל) im Leben anderer Völker fremd war und stets hätte fremd bleiben sollen, haben sie sich eng und immer enger anzuschließen gesucht. Daher ihre Entfremdung von ihrem Gotte und ihren ererbten Sitten, — daher ihre Zersplitterung. בזר עמים führt zu פזר עמים und allzuviel קריבות, Annäherung, seitens ישראל bringt nur קרבות, Kämpfe, seitens der אומות העולם.

32) יאתיו Auch hier zeigt das תריין ידיו לאלקים, daß nicht von einer Verherrlichung des Königs David und seiner vom „Silberestrich" aus erfochtenen Siege, sondern von der Huldigung die Rede ist, die die „Feisten" von Mizraim und Kusch, durch Gottes Macht bezwungen, dem Gotte der Wahrheit bringen.

33) ממלכות Haben erst die despotischen "השמנים„ und "אבירים„ ihren Tyrannenstolz vor Gott, dem Allherrn, in Demut abgelegt, so kommen die Völker, die Staaten und Reiche zum Worte. (S. unter „Allgemeines").

34) לרכב Der erhabene Throner in den Höhen hat das früheste, älteste Recht auf die Botmäßigkeit der Reiche בשמי שמי קדם. Er mahnt daran, „sich' er gibt an seine Stimme, Stimme der Macht".

35) תנו עז Dieses תנו עז entspricht dem יתן בקולו קול עז. Was ihr durch Macht auf Erden schafft und wirkt, habt ihr Gott zuzuschreiben, der allein Macht verleihen kann. So erhält die urgewaltige Naturmacht den Adel der Hoheit. In Israel, in seinem Lebensgesetze und Lebensziele ist diese Hoheit verkörpert. Von den Wolken herab ließ Gott seine Stimme vernehmen, die Stimme der Macht, die die Wälder entblättert und die Zedern Libanons zersplittert, und diese Stimme kündete Satzungen des Rechts und der Liebe, sie fordert Hohes und verleiht Erhabenes. Von der zermalmenden Wucht hat sich die "בשחקים„ in den Himmeln lagernde Macht zur sittlich herrschenden Hoheit herabgemildert, indem sie sich zur Niederung der Erde herabließ. In dieser Niederung „בתחתית ההר" stand Israel, und da steht es noch in seiner die Gottesmacht

verkündenden Hoheit. Zeuge dessen ist die in Israels Hut befindliche Gotteslade mit ihrem Inhalt. —

36) נורא „Herrlich furchtbar Gott von Deinen Heiligtümern aus!"

Die Gott entstammte Macht, der der Mensch sein Heiligtum erbaut, behält ihre Eigenschaft als erhebende, aufrichtende, aber auch als strafende, vernichtende Macht in der Hand und nach dem Willen Gottes. Die Gottesflamme, der Israel einen Opferherd errichtet und die es mit Zeichen und Schranken heiliger Hut umstellt, durchbricht diese Schranken und trifft den Priester anstatt seines Opfers, wenn dieser die streng gezogene, Menschenwidmung von Gottesbestimmung scheidende Grenzlinie überschreitend, dem Menschen eine Vollmacht zueignet, die die göttliche Allmacht nicht gewährt. — So sanken die beiden Söhne Aharons, Nadab und Abihu am Tage der Altarweihe, vom Feuer des Himmels ins Leben getroffen, am Fuße des Altars entseelt hin, und so fiel Usah, der Hüter der Gotteslade, da er die Hand stützend nach der Lade Gottes ausgestreckt hatte, als Opfer der Freiheit, die er sich herausgenommen (s. רש"י). Die Berührungspunkte des Menschlichen mit dem Göttlichen stehen in Israel unter der strengsten Norm des Gesetzes, das keiner, und am wenigsten der berufene Hüter des Gesetzes ungestraft übertreten soll. (נורא א' ממקדשיך) [1]

Diese rigorose Norm, die unserem Volke zu verschiedenen Zeiten teure, edle Opfer gekostet hat, ist's gleichwohl, der das Volk Israel seine Macht und seine „Stärken" עז ותעצמות verdankt, die Stärke im Bejahen und im Verneinen von Glaubenssätzen und Anschauungen von Gott und Welt. Die Blitze, die mit furchtbarer Kraft aus Gottes Heiligtümern kamen und diese der subjektiven Auffassung und Willensneigung der Menschen, auch der größten auf ungemein hoher Stufe der Vollkommenheit stehenden Menschen, unnahbar machten, wirkten mit ihrem Feuer läuternd auf das Gold der jüdischen Glaubensmeinung.

Jede, die reine Lehre der Gotteseinheit trübende Mischung und Verbindung wurde von dieser Glaubensmeinung als Schlacke ausgeschieden, und es blieb das gediegen reine Gold des Glaubens an einen יחיד ומיוחד. — Das von Gott ausgehende Feuer hat die

---

[1]) Vgl. II M. 29 ונקדש בכבודי; III M. 10 בקרובי אקדש und im Midrasch z. St.

Apotheose vernichtet. Das Volk Israel weiß sich als Gottesvolk und weist den Begriff eines Gottmenschen weit fort von sich und seiner Lehre.

Dies ist "עז ותעצמות„, die der Gott Israels seinem Volke gegeben. Die Gabe war von den furchtbaren Erscheinungen eines unvergleichlichen Martyriums begleitet, und Israel hat die Gabe festgehalten und hält sie fest für und für.

Einst werden ממלכות הארץ dem Volke Israel für seine treue Ausdauer danken und mit Israel rufen ברוך אלקים.

Wir sehen, daß auch am Ende dieses den Einzug der ארון ה' feiernden Psalms das Ereignis mit עזה seinen Schatten — oder sagen wir lieber: seinen Lichtstrahl wirft.

Der Psalm der in seinem Beginne mit "יקום אלקים„ Gott gegen die Hasser aufruft, vereint in seinem Schlusse das freudige Bekenntnis aller Menschen zu einem ברוך אלקים!

Kap. 69.

Allgemeines:

Das Gemälde, das uns in diesem Psalm vorgeführt wird, zeigt keine rosigen Farben, obwohl die Überschrift על שושנים lautet.

Dieses „Rosen"-Instrument, das das Lied und das Leid Israels im Galuth mit seinen Tönen begleitet (Vgl. Raschi z. St.), erinnert an die dornenvolle Laufbahn, die Israels Geschlechter zu durchmessen haben, bis ans Ende ihrer großen Bestimmung. — Ob von einem bestimmten Zeitabschnitte der vier verschiedenen Exilperioden: בבל, מדי, יון, אדום oder vom Galuth im allgemeinen die Rede ist, kann nicht festgestellt werden.

Sinnig verborgene Anspielungen, wie beispielsweise die im V. 3, gaben und geben dem Interpreten Anlaß an die Eigenart einer jeden einzelnen dieser Perioden insbesondere zu denken und sie aus dem Psalmwort herauszulesen. Der Psalmist erscheint uns dabei auf der Warte der prophetischen Schau stehend, indem er Ereignisse besingt, die im Schoße kommender Zeiten ruhen.

Diese Auffassung hat auch Ibn Esra, der sachlich strenge Interpret, der sonst bei seinen Erklärungen sich nur von verbürgten Geschichtsdaten und grammatischen Regeln bestimmen läßt. — Ibn

Esra bemerkt ([1] zu der Stelle „denn der Eifer um Dein Haus hat mich verzehrt" (V. 10): Das Nächste und Annehmbarste ist, daß dieser Psalm im Geiste heiliger Eingebung gesprochen und auf die Zeit des Exils anzuwenden ist. Zeuge dessen ist die in V. 36 ausgesprochene Hoffnung: und aufbauen wird Er die Städte Judas!" Die Prophetie des Psalmisten hat aber nichts Geisterhaftes und nichts Weltfremdes an sich. Vielmehr sind die Aussprüche des Psalmisten auch hier so lebendig kernhaft, als ob sie ihre Wahrheiten aus dem vollen, wirklichen Leben herausschöpften.

In der Tat greift der Psalmist alles, was er aus dem Leben und Leiden seines Volkes so ergreifend darstellt, aus seinem eigenen Leben heraus. Überall steht uns David, der Mensch, im Mittelpunkte der Handlung, und nur unvermerkt gewahren wir an der Weite des Horizonts und der Feierlichkeit des manifestartigen Ausdrucks, daß wir David, den König Israels, vor uns haben, oder vielmehr, daß er uns, das späte Israelsgeschlecht, vor sich hat, bis der Sänger, gleichsam in einem unbewachten Augenblicke, von der heiligen Begeisterung hingerissen, den Namen nennt, der ihm vom Anfange des Liedes an vorgeschwebt: den Namen seines geliebten von Dornen umgebenen Volkes Israel, dem er sein herrliches Saitenspiel „Rosen" gewidmet hat. — Uns sind die Reize einer solchen Sangesart, in der sich so viel Schönheit und Wahrheit verbirgt wie offenbart und die Einzelperson und das Gesamtganze in beständigem Ideentausche einander ergänzen, nicht neu. Wir kennen sie ja aus so manchen vorausgegangenen Psalmliedern. Und doch werden wir nicht müde uns an diesen Reizen auch in diesem unserem Psalm zu ergötzen, der damit schließt, daß er Himmel und Erde, die Meere und alles, was sie bewegt, in die Hymne einfallen läßt, die das neu erstandene Zion seinem Gotte, dem Gotte der Welten, anstimmt.

In unserem Psalm dürfte sich die folgende Einteilung empfehlen:

1. Überschrift.

2—13: Aufschrei aus dringender, in ihren verschiedenen Stadien geschilderter Gefahr.

Gegenüberstellung der menschlichen, von Haß geblendeten Beurteilung dem wahrhaften Urteile Gottes.

---

[1] כי קנאת ביתך וגו׳ והקרוב כי זה המזמור נאמר ברוה״ק על זמן הגלות והעד ויבנה ערי יהודה (אב״ע פסוק יוד).

Es ist Gottes Ehre, die in der Ehre seines Volkes und seines Königs geschützt wird, denn dieser König und dieses Volk, sie sind Märtyrer ihres Gottes, und ihr Märtyrertum bringt ihnen nur den Hohn und den Spott der Gottverächter ein.

14—29: Gebet des von so Vielen zu Unrecht beschuldigten und verdammten Mannes und des hart getroffenen Volkes, die vor Gottes Angesicht ihre Schuld und ihr Fehl bekennen, die aber über ihren haßerfüllten Richtern sittlich viel zu hoch stehen, als daß sie von der feindlich gesinnten Unterstellung und dem ungerechten Wahrspruch, der eine Lüge ist, erreicht werden könnten.

Bitte um Vergeltung, nicht um der Rache, sondern um der Wahrheit willen. —

30—37: Der in seiner persönlichen Würde Niedergedrückte erhebt sich im Bewußtsein des göttlichen Beistandes, und er fühlt sich emporgehoben zum Sachwalter der Elenden, zum Vertreter eines mit Schmach überschütteten Volkes und zum Verkünder seines verleugneten Rechtes.

Gott hört die Bedrückten und verachtet seine Diener nicht, auch wenn sie Ketten tragen! Diese Schlußmoral ertönt durch alle Reiche der Natur und findet auf dem Berge Zion und in den neuerbauten Städten Juda's ihren Widerhall!

Einzelnes:

1) למנצח Wenn wir mit dem תרגום ירושלמי [1] hier שושנים für die symbolische Bezeichnung des Sanhedrin nehmen und demnach der Psalm auf die erste Exilierung dieses Gerichtshofes von seiner geheiligten Stelle hinweist, so entspricht diese Überschrift der ganzen Tendenz des Psalms, der die von Haß geblendete menschliche Beurteilung der Person und des Volkes dem wahrhaften Urteile Gottes gegenüberstellt (Vgl. oben unter „Allgemeines"), in vorzüglichem Maße.

Jedenfalls haben wir uns von der Auffassung jener Interpreten fern zu halten, die wegen der auf die Wiedererbauung der Städte Juda's bezüglichen Stelle (V. 36) eine Hinzufügung von seiten „späterer Weisen" zum Davidischen Psalm annehmen. —

[1]) לשבהא על גלות סנהדרין על יד דוד (תרגום ירושלמי).

Das "לדוד„ bedeutet für uns nicht „im Sinne Davids" sondern „von David", denn unserem Könige David war nicht nur die Gabe des Gesanges, sondern auch der Blick des Sehers verliehen, wie dies selbst der scharf kritische Grammatiker Ibn Esra zugesteht. (Ibn Esra zu V. 10. Vergl. oben unter „Allgemeines".

2) הושיעני In באו מים עד נפש ist der Gipfelpunkt der Gefahr kurz geschildert, so kurz wie der Hilferuf: הושיעני אלקים es ist.

3) טבעתי Nun wird die das Leben bedrohende Flut ausführlicher geschildert. Das Niedersinken ins tiefe Wasser, dessen Grund schlammig ist und keinen Halt bietet für den gleitenden, immer tiefer sinkenden Fuß, und darüber die gewaltige Strömung, die alles hinwegschwemmt, was sie erfaßt.

Ein Midrasch ([1] findet in diesem Verse die vier Galuthperioden, deren letzte wir jetzt noch leben, angedeutet.

4) יגעתי Das substantivisch gebrauchte מיחל ist Ergänzung zu יגעתי: ich, der zu meinem Gotte Hinharrende, ermüde.

5) רבו Daß, wie einige spätere Erklärer meinen, מצמיתי von צמה abstammen und Haarlocke bedeuten solle, hat trotz der Analogie in שערת ראשי wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Vielmehr haben wir das Wort von צמת = einschrumpfen, bis zur Vernichtung verkleinern, herzuleiten. So hat es auch der ירושלמי aufgefaßt, da er עצמו מצמיתי mit תקפו מקטיני übersetzt.

Von den Hassern, שנאי, wird die Vielheit, רבו, von den Feinden, איבי, aber die Mächtigkeit hervorgehoben. Das dürfte sich durch die von uns bei anderer Gelegenheit bemerkte Begriffsunterscheidung begründen lassen. שנא ist der persönlich Hassende, אויב der Feind aus Prinzip. Wo beide, שונאים und אויבים, die einen חנם, ohne sachlichen Grund, die andern שקר, aus falschem Grund, zusammenwirken, da werde ich sicher der Verbrechen geziehen, die ich nie begangen, und zur Erstattung dessen verurteilt, was ich nicht geraubt habe. Dieses kausale Verhältnis ist hier durch das Wörtchen אז angedeutet und durch das hypothetische אשיב getreu gegeben. — Dem Volke Israel hat es während seiner Galuthwanderung an

---

[1]) מדרש שוח"ט החדש מכת"י הובא בספר מקדש מעט על תהלים.

Feinden beiderlei Art nicht gefehlt.[1]) Die Vorbedingungen des "אז אשיב„ waren nur zu reichlich vorhanden. —

6) אלקים All den Falschmessern und Faschmünzern gegenüber: אלקים אתה ידעת! Gott kennt nicht nur die Vergehungen, sondern auch die törichten Meinungen und Neigungen, aus welchen sie herausgewachsen. Du kennst denn Baumkreis und das Wirkungsgebiet meiner Torheit, wie weit diese reichen und inwieweit sie meine schuldbaren Handlungen zu beeinflussen imstande waren ידעת לאולתי, und so können meine Schuldtaten vor Dir an ihrem spezifischen Selbstgewichte nicht verlieren: ואשמותי לא נכחדו. Den Punkt, auf dem אולת und אשם sich die Wage halten und wo wieder der böse Wille die Wagschale zum Sinken bringt — all das weißt, kennst nur Du, Gott!

7) אל Der feierliche Anruf Gottes bei all den heiligen Namen, die Ihn 'ית nennen als den Lenker der Scharen am Himmel und der Israelsschar auf Erden, zeigt, daß im Sinne des Psalmisten das ganze Volk Israel es sei, von dem dieser Anruf ausgeht.

יבשו von בוש = säumen, hinwarten bis zur Beschämung — entspricht קויך von קוה = den Faden der Hoffnung in die Zukunft hinaus spinnen und ihn an den Punkt des erhofften Heiles knüpfen. Reißt dieser Faden entzwei, so tritt Beschämung ein.

אל יכלמו von כלם = verletzen, beschimpfen, das stärkere Synonym von בוש (Vgl. Gesenius) ist für מבקשיך, die Dich Suchenden, am Platze. Die Dich suchen, in allem, was das Leben bietet, und mit allem, wozu das Leben befähigt, sie tun mehr als bloß hoffen, und ihre Enttäuschung wäre bitterer als die Bitternis dessen, dem eine Hoffnung unerfüllt bleibt.

מבקשיך, „Gott suchen" bedeutet: für alle Rätsel des Lebens die Lösung, für das Geheimnis der Menschenbestimmung die Enthüllung und für die höchsten Güter der Seele, für die Unsterblichkeit und die geistige Durchdringung des Erdenglückes und Erdenstoffes die allerhöchste und allersicherste Bewahrheitung suchen.

---

[1]) Wenn רשי sagt: שונאים אותי על שקר שאין אני רודף אחר שקר שלהם לתפוש טעותם: כשהם נאספים עלי אני משחד אותם בממון מה שלא גזלתי מהם, so sind damit mittelalterliche Zeitläufe gezeichnet, wie sie in alten Memmorbüchern festgehalten, und wie sie durch so viele Ereignisse der — Neuzeit uns in traurige Erinnerung gebracht werden. —

Ich suche. Der von Gott gesalbte König wird nicht müde auf all den Wegen voll Leid und Prüfung, seinem Volke voran, dem Jahrtausend voran, Gott zu suchen.

Sollte ich vergebens suchen, so müßte darüber das ganze Volk Israel sich anstatt in das verheißene Kleid der Herrlichkeit, in das Gewand der Schmach kleiden, und müßte die von den Propheten erschaute glorreiche Zukunft beschämt ihr Haupt verhüllen. —

So sucht dieses gotterwählte Volk Israel auf allen seinen Wegen und Pfaden seinen Gott, in Galuthöden und unwirtbaren Steppen — Gott, auf zeitweise sonnenbeschienenen Bergen und kulturbestrahlten Höhen — Gott. Ein Geschlecht leuchtet dem andern vor; Väter hinterlassen es den Kindern: wir suchen Gott, suchet auch ihr, ihr werdet ihn finden, denn Gott will sich von seinem Volke finden und in der Welt verherrlichen lassen.

Wenn nun diesem Volke auf seinem rauhen Galuthpfade der Schreckensruf „vergebens!" entgegentönt, und dieser Ruf in den Reihen haßerfüllter Feinde widerhallt, und es triumphiert die Lüge und die Gemeinheit erhebt das Haupt — — — — dann werden die nachlebenden Geschlechter an dem vorlebenden Geschlechte irre. Die Dich suchen, o Gott Israels, wollen den Pfad betreten, den ich verlassen, und werden zu Schanden durch mich!

8) כי עליך Die mir auf meiner Galuthwanderung aufgeladene Schmach habe ich um Deinetwillen getragen. Soll diese Schmach das einzige Erbe sein, das ich Kindern und Kindeskindern hinterlasse?

9) מוזר Soll die Entfremdung, die im Streite um die Gotteswahrheit zwischen mir und meinen Brüdern, den Söhnen meiner Mutter, zwischen mir und den Völkerschaften Esaus und Ismaels[1])

---

[1]) Vgl. Raschi und Kimchi z. St.

Vgl. (שה"ש א'. ו') בני אמי נחרו בי, wo im Midrasch rabb. sowohl nach ר' מאיר als ר' יוסי die בני אמי im Sinne von בני אמתי zu nehmen und auf דתן ואבירם oder auf מרגלים zu beziehen sind.

מזר - לאחי bezeichnet wohl hier die Entfremdung, die im Freundschafts- und Bruderverhältnis eingetreten, während נכרי לבני אמי die Fremdheit in der trautesten Heimat, im mütterlichen Gemache, die innere Entzweiung zwischen Geschwistern ausdrückt.

נכרי = Ausländer, und gerade לבני אמי — Ausländer! Vgl. die Erklärung der Juden als „Ausländer" im Mutterlande, an dessen Brüsten sie mit den Geschwistern zusammen gesogen!

eingetreten, auch noch Väter und Kinder entzweien, die Zusammengehörigen, einander Nahen aus einander reißen?

10) כי קנאת Sollte es ja in der Tat der innere Streit, der brennende Eifer um Dein Haus sein, der die dieses Haus auf Moria verzehrende Flamme zu nähren geeignet war. קנאה im Hause entfachte קנאה um das Haus. Davon sollte der unselige Streit zwischen Rabbaniten und Saduzzäern, sollte Sektiererei und Zelotentum Zeugnis geben. Eifer um Dein Haus verzehrte mich, während die Lästerungen der Schmäher auf mich niederfielen, הרבות und הרפות von der Hand חורפיך mich trafen.

11) ואבכה Weinen und Fasten nach dem Fall trägt mir Spott ein, wie der Eifer den Fall zu verhüten mir Schmähung eingetragen. „Was kann dein tatenloses Weinen und Fasten auf den Trümmern der Gotteswohnung helfen?" — so wurde meine Trauer mir zum Hohne. Es ist bedeutsam unterschieden zwischen וחרפות חורפיך נפלו עלי als Geleitserscheinung zu כי קנאת ביתך אכלתני und ותהי לחרפות לי als stillschweigende Verhöhnung der in ואבכה בצום נפשי sich ausdrückenden traurigen Entsagung. Mein eifriges Tun beschwört den Spott der Gottverächter auf mich herab, und mein trauriges Leiden setzt sich in denselben Spott um

12) ואתנה Gab ich dem tränenreichen innern Leid äußerlichen Ausdruck und kleidete mich in ein Trauergewand, so wurde ich ihnen ganz und gar zum Gegenstand des Spottliedes.

Nicht nur das innere Bewußtsein einer weltgeschichtlichen Bedeutung, einer Größe in der Reihe oder gar an der Spitze der von Gott bestimmten Faktoren des Rechtes und der Wahrheit, sondern auch das Recht um die verlorene Größe zu trauern machten sie mir streitig. Ich sollte weiter nichts sein, als eine komische Figur, die zum Gaudium lustiger Leute die Welttribüne umschleicht.

O, dieser Stufengang nach abwärts: הרפות הורפיך נפלו עלי — ותהי לחרפות לי — ואהי להם למשל —, auf dem der Hohn mit kaltem Griff von עלי bis לי und zuletzt ואהי das äußere Geschick, die intimen Beziehungen und die ganze Persönlichkeit des Spottvolkes umfaßt — dieses — Stufengelächter, es ist entsetzlich und vom Stufengesang unseres erhabenen Psalmmeisters kaum zu übertönen!

Jeder der in diesen Versen der Davidsharfe entfahrenden Töne klingt an die Herzenssaiten ganzer malträtierter Judengeschlechter an. Wir denken an die Marannen, an die Kammerknechte, an die Famili=

anten und an die Juden mit spitzen Mützen auf dem Kopfe und gelben Fleckchen am Rocke. So sollte לבושי שק in ein Harlequinsgewand und das Volk mit seinen Hoffenden und Suchenden, קויך ומבקשיך, in ein Komödiantenvolk ואהי להם למשל verwandelt werden.

13) ישיחו So entstanden die Hepheplieder und die Gassenhauer der hochmögenden Müßiggänger und der über dem Judentume zu Gerichte sitzenden Trunkenbolde. — Gewiß, unser König David hat an seiner eigenen Person dies große Leid empfunden. Auch ihm ist ein in schwacher Stunde begangener Fehler von Neidern und Hassern als todwürdiges Verbrechen angerechnet worden. Der eine trübe Tropfen im Freudenkelche seines Genusses ist von geschäftigen, zum Bösen bereiten Händen immer aufs neue heraufgeschöpft und dazu benützt worden, dem von Verbrechen freien König die ganze Daseinsfreude zu vergiften. Wir brauchen nur an das Ereignis mit Urija zu erinnern, dessen der reumütige König stets, auch inmitten der Freude sich erinnert hat, und auf die Ratschläge eines Achitofel hinzuweisen, der, den Freund verratend und die Entschuldigungsgründe des strengen Rechtes mißachtend, dem von der Höhe der reinen Moralität niederwärts schreitenden Fuße des Freundes das Bleigewicht der schweren Schuld anhängte.

Es ist nicht phantastische Deutelei, wenn wir überall, wo wir unsern König David recht tief seufzen hören, aus seinen Klagelauten uns die Namen Bathseba und Urija zusammensetzen. Das an diese Namen sich knüpfende Ereignis ist des Königs lebendiger Vorwurf geblieben auch dann noch, als der Prophet נתן auf das reumütige חטאתי לה' das Verzeihung zusichernde גם ה' העביר חטאתך לא תמות gesprochen. (II. Sam 12, 13).

Es ist vielleicht nicht zu kühn, wenn wir uns von der in unserem Psalm (V. 10) gegebenen Schilderung: ואבכה בצום נפשי erinnern lassen an das Fasten und Weinen des unglücklichen Vaters um seinen sterbenskranken geliebten Knaben von dem uns II. Sam. 12 berichtet wird: ויצם דוד צום (das. 16) und: בעוד הילד חי צמתי ואבכה (das. 22). — Es wird sogar gestattet, ja uns nahe gelegt sein, bei dem etwas geheimnisvoll klingenden: אשר לא גזלתי אשיב in unserem Psalm (V. 5) an das Gleichnis des Propheten נתן und das vom König selbst gefällte Urteil: ואת הכבשה ישלם ארבעתים (II. Sam. 12, 6) zu denken.

War ja jenes „Schäflein" vom König in der Tat nach all den legalen Voraussetzungen: גט כריתות היה כותב אוריה לאשתו und אוריה מורד במלכות היה —, die uns im Talmud mitgeteilt werden, nicht geraubt. Und doch mußte er für die Tat wie für einen begangenen Raub büßen, während Achitofel, der Großvater der Bathseba, Tochter des Eliam, (II. Sam. 23, 34) der schweren Buße noch den giftigen Spott und Hohn hinzufügte. — Vgl. Psalm 35, 11 אשר לא ידעתי ישאלוני und unsere Bemerkung dazu und zu „שכול לנפשי". —

14) ואני An der Stufenleiter: רצון — חסד — אמת — ישע erklimmt der betende König die Höhe, von der ihm Gewährung winkt vom Gotte der Liebe und des wahrhaften Rechts. Wie groß ist der — sittliche Abstand zwischen den נגינות שותי שכר und mir — ואני und meinem Gebete zu Dir, ה'!

Die Minute, in der ich mich mit meinem Gebete Dir nahe, erscheint mir herausgehoben aus der Reihe der Tage und Stunden als Zeit des Wohlgefallens, als עת רצון, und gleichwohl ist mir die Wahrheit gegenwärtig, daß Du mein Gott derselbe, in Deinem Wesen Unteilbare bist als ה' und אלקים, ewig derselbe in der Fülle Deiner Gnade. In dieser zu allen Zeiten gleichen, von Neigung und Stimmung unabhängigen Treue liegt ja die Wahrheit des von Dir ausgehenden Heiles, um das ich Dich anflehe. Die Weisen des Talmud (ברכות פ"א: דב"ר פ"ב: תנחומא מקץ: איכה רבתי פ"ג) beziehen diese עת רצון auf den Zeitpunkt, in welchem die Israelsgemeinschaft ihr Gebet: תפלת צבור verrichtet und der Einzelne, יחיד, mit seinen Anliegen und Wünschen sich willig der Gemeinschaft — כלל ישראל — einfügt. Für ein solches Gebet, meinen die Weisen, in dem das ganze Wollen und Begehren der Gesamtheit sich in ein flehentliches Wort zusammendrängt, ist jede Zeit עת רצון vor Gott, und das Gebet eines מלך ישראל und namentlich des Königs David, der sein eigenes Wohl nicht anders als mit dem Wohle seines Volkes zusammen begreift, wird תפלת צבור gleich zu achten sein.

In diesem Lichte gesehen gewinnt dieses „ואני" an besonderer Bedeutung. — Über den Grund dafür, daß dieser Vers ואני תפלתי in תפלת מנחה בשבת seine Stelle gefunden, vgl. תנא דב"א und אבודרהם, die gleichfalls den Abstand zwischen שותי שכר und ואני תפלתי hervorheben.

15—16) חצילני — אל תשטפני Die „Wassertiefen" gehen tiefer als es anfangs in der Absicht des persönlichen Hasses liegen mag. Daher: משנאי וממעמקי מים. Allein das ist eben „der Fluch der bösen Tat, daß sie Böses muß erzeugen". Der Boden, auf dem ich stehe, ist schlammig. Wie soll ich dem Wasserstrudel und dem Abgrund widerstehen? Und daß der künstlich gehöhlte Brunnen, באר, sich nicht über mich schließe! Die Gefahren sind hier aufgezählt, wie sie teils von der Natur bereitet, teils durch Kunst geschaffen worden.

17—18) ואל תסתר — עננו. Erhörung! denn gut ist Deine Gnade. Menschengnade hat für den Empfänger einen bittern Beigeschmack, aber die Gnade Gottes ist gütig und bewirkt nur Gutes. Durch die Fülle Deines Erbarmens steige mein Wert, sodaß Du Dich mir zuwenden mögest. Und wenn Irrung und Fehl meinen Wert herabdrücken, so verbirg Dein Antlitz dennoch nicht Deinem unwürdigen Diener und laß die Hilfe nicht warten, bis Dein Diener sich ihrer wieder ganz würdig gemacht. O, mir ist bange, eile, erhöre mich! כי צר לי מהר עננו

19) קרבה Schritt für Schritt vollzieht sich die erlösende Seelenläuterung, indem Du der Seele nahest und ihr immer näher kommst, doch umwillen meiner nicht zu versöhnenden Seelenfeinde befreie mich sofort und — bedingungslos! למען איבי פדני. Hier, wie an andern Stellen tritt der Unterschied zwischen גאל und פדה hervor. גאל verbindet mit dem Begriffe des Erlösens auch den des Einlösens. Der zu Erlösende tritt zum Löser aufs neue in das gestört gewesene Verhältnis der Zugehörigkeit, ähnlich dem entfremdeten Familienbesitze, von dem es heißt: גאולה תהי' לו.

Vgl. II. B. M. 6, 6—7. .. וגאלתי אתכם .. ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם וגו'.

Mit Hilfe dieser naturgemäßen Unterscheidung erklärt sich uns die unsere תפלת ש"ע mit גאולה einleitende, scheinbar unnötige Wiederholungen enthaltende Stelle: צור ישראל, קומה בעזרת ישראל ופדה כנאמך יהודה וישראל, גואלנו ה'. צ'. שמו קדוש ישראל ב. א. ה. גאל ישראל:

Hier wird der צור ישראל zur Hilfe Gesamtisraels angerufen. Unter ישראל in Verbindung mit יהודה ist das Zehnstämmereich (מלכות ישראל) unter der anfänglichen Dynastie אפרים begriffen. Auf die Erlösung der zehn Stämme bezüglich findet sich nun in

ירמי' ל"א die mit והי' בעת ההי' נאם ה' eingeleitete Prophetie, die (das. V. 9) hervorhebt: כי הייתי לישראל לאב ואפרים בכרי הוא.

Ebenso wird in זכרי' י' ו' im Namen Gottes verkündet: וגברתי את בית יהוד' ואת בית יוסף אושיע und V. 8 gesagt: אשרקה להם ואקבצם כי פדיתים.

Hierauf bezieht sich nun der Wunsch: ופדה כנאמך יהודה וישראל, denn auf die Befreiung an sich ist פדה anwendbar.

In Wahrheit jedoch ist's unsere Hoffnung und unser Glaube, daß dereinst diese Zweiteiligkeit aufhören und יהוד' וישראל als ein geeinigtes Reich Gottes restituiert und von Gott, der ja גואלנו ה' צ. שמו קדוש ישראל (Jes. 47, 4), als sein Erbgut eingelöst werden wird; darauf bezüglich nun der Schluß ב' א' ה' גאל ישראל.

Es ist also nicht unnötige Wiederholung, wenn an das dem Prophetenworte entsprechende ופדה כנאמך יהוד' וישראל sich als die ebenfalls im Prophetenworte begründete Steigerung anreiht גואלנו ה' צ'. קדוש ישראל und dann der Schluß בא"י גאל ישראל, auf das ganze ungeteilte ישראל bezüglich, folgt.

Dafür, daß גאל als Steigerung des פדה anzusehen ist, spricht auch der in תפלת מעריב aufgenommene Vers in ירמי' ל"א, der lautet: כי פדה ה' את יעקב וגאלו מיד חזק ממנו.

In Hinsicht auf die sozial politischen und die religiösen Faktoren, durch deren Zusammenwirken Israel zur Nation und zum Gottesvolke geworden, können wir sagen: פדה bedeutet die nationale Befreiung, die Israel sich selbst wiedergibt, und גאל drückt die Erlösung aus, die Israel seinem Gotte zueignet. In diesem Sinne hätten wir das nationale Wiedererstehen unseres Volkes und jeden zu diesem führenden Schritt freudig zu begrüßen als Einleitungsschritt zur Erlösung durch Gott und für Gott. — Vgl. unsere Bemerkung zu Psalm 80, 2 (Note).

פדה bezeichnet den Akt des Befreiens ohne Rücksicht auf das hierdurch entstehende Verhältnis.

גאלה mit Mappik ist hier wie auch קרבה Imperativum und drückt den Wunsch aus: Nahe meiner Seele und erlöse sie. ר' שלמה הלוי, der Verfasser des Liedes לכה דודי hat in der Strophe התנערי diesen Vers verwendet, und die meisten Ausgaben haben auch da גאלה mit dem Punkte im הא. Der Verfasser des ביאור zu תהלים hatte jedoch eine andere Ausgabe vor sich, in der das הא ohne Punkt steht. קרבה אל נפשי גאלה ist dort demnach als

Perfectum aufzufassen. Diese Lesart hat den Umstand für sich, daß sämtliche Endsilben in den Strophen dieses Gedichtes (mit Ausnahme ונבנתה עיר על תלה) mit הא רפה, also nichtpunktiertem הא auslauten und dies sichtlich wegen des wiederkehrenden Refrains לכה דודי לקראת כלה, der in seinem Endreime ebenfalls das הא רפה hat.

20) אתה Die verschiedenen Grade der dem Menschen widerfahrenden Demütigungen und schmählichen Erniedrigungen sind hier aufgezählt.

כלימה — בשת — חרפה — Wie viel inneres Seelenleid und äußere Ehrenverletzung ist zwischen diesen Worten eingeschlossen.

Da gibt es Männer, die ich zu meinen Freunden gezählt und zu meinen vertrauten Beratern gemacht. Sie suchen den Stachel meines innern Selbstvorwurfs zu schärfen, nicht, um mich zu bessern, sondern, um mich nicht zur Ruhe und Selbsterhebung kommen zu lassen. Andere setzen meine Ehre in den Augen meines Volkes herab, nicht, um das Volk zum gerechten Richter, sondern, um mich zum Gerichteten zu machen.

Wieder Andere — und diese sind die Schlimmsten — schmeicheln meinen menschlichen Begierden, drängen sich insgeheim als Helfer zur Sünde auf, um mich derselben Sünde wegen öffentlich anzuklagen. Sie wollen mich nach innen verderben und nach außen vernichten, sie wollen mich als Mensch entwürdigen und als König entthronen. Wer sind diese Männer alle und was ist das geheime Wollen und Streben dieser und jener? נגדך כל צוררי Du weißt es Gott. —

21) חרפה Am kranken Herzen siech, hoffte ich auf die Bewegung, die, vom erregten Mitgefühl des Nächsten ausgehend, den in sich gekehrten, gebrochenen Leidenden anregt, לנוד, doch diese Gemütsbewegung des Nächsten war nicht da, ואין.

Und selbst die Tröster, die מנחמים, die sich sonst anstandshalber einstellen und deren seelenlose Worte der Leidende zu hören wünscht, um für Minuten etwas Anderes zu hören als die Stimme des innern Vorwurfs und die Sprache des eigenen Leids, auch diese מנחמים waren nicht zu finden.

Auf diese Weise würde es sich erklären, daß zuerst das Abstraktum נוד und dann das Tätigkeitswort מנחם (particip praesens) angewandt ist. — Wir finden jedoch hierfür noch eine andere, vielleicht psychologisch berechtigtere Erklärung.

נוד ist die Bewegung, die ablenkende Zerstreuung, die oft dem Trauernden, wenn auch nur für den Augenblick, wohltut, indem sie seine vom Gegenstande des Schmerzes festgehaltenen Gedanken auf andere Gegenstände hinlenkt — zerstreut.

נחם ist mehr als äußere Zerstreuung und Ablenkung. Der Trost will die Beruhigung und Erleichterung der Schmerzgetroffenen bewirken. (ויקרא את שמו נח לאמר זה ינחמנו וגו׳ (בראשית ה׳ כ״ט Hieraus ist zu ersehen, daß נח = Ruhe und נחם = Trost eng zusammenhängen. Der Leidende soll in sich selbst die Kraft finden, sich zu sammeln und in Ruhe zu ergeben.

Hierbei wird es aber hauptsächlich auf die Persönlichkeit ankommen, die den Trost spendet. Zerstreuung kann jedes Schauspiel bieten, Sammlung aber nur der, der in sich selbst gesammelt und mit sich, seinem Gotte und seiner Welt im reinen ist, also der ehrliche, gefestigte Charakter. Wir verstehen es darum, daß der Unglückliche zu seiner Zerstreuung נוד, zu seinem Troste aber מנחמים angerufen und erhofft habe. Beide wurden ihm nicht zuteil. נוד „war nicht da" und die Tröster, המנחמים, „fand ich nicht".

22) ויתנו Als Labemahlzeit בברותי gaben sie Gift und zur Stillung meines Durstes ולצמאי ließen sie mich Essig trinken.

23) יהי שלחנם So werde dieser ihr Tisch, den sie für mich mit ראש und חמץ gedeckt, vor ihnen und für sie selbst zur Falle (Vgl. תרגום ירושלמי) und den Frieden heuchelnden Freunden zum Fallstrick. Nach dieser Auffassung rechtfertigt sich das anstatt להם gesetzte „לפניהם". —

24—26) תהי — שפך — תחשכנה Die Augen, die für den Fehl und das Vergehen des Andern so scharfsichtig waren, mögen getrübt sein, so daß sie die ihnen selbst drohende Falle nicht sehen, und ihre Lenden laß Du, o Gott, beständig wanken, wie ihr Charakter zwischen der Zweideutigkeit hin und her wankt. Mit wankender Kraft können sie sich dem ihnen gelegten Fallstrick nicht entziehen und das sich um sie schließende Fangnetz nicht zerreißen. —

זעמך Deine Ungewitter, die sich lang vorher über ihren Köpfen zusammengezogen, schütte aus über sie, Dein Zorn, der ihr Tun verfolgt, erreiche sie, da ihr Maß voll geworden.

טירתם -- באהליהם In ihren Schlössern die Öde und in ihren Zelten die Verlassenheit — so räche sich an ihnen, was sie durch Verleumdung und Entzweiung am Familienglücke und am Volksfrieden gesündigt.

27) כי אתה Sowohl nach רש"י als nach רד"ק und den andern Interpreten haben wir hier eine umgestellte Wortfolge vor uns, und der Sinn des Verses ist, als ob er lautete: כי אשר הכית אתה רדפו den Du geschlagen, (o Gott) verfolgen sie. Vgl. Psalm 10, 14: ראית כי אתה עמל וכעס תביט und unsere Bemerkung zu dieser Stelle. — Dies zugegeben, ist es durchaus nicht überflüssig für diese Umstellung einen Grund zu suchen.

Wir glauben nur diesen im Folgenden zu finden.

Mit diesem "כי אתה" wird natürlich Gott angeredet.

Der Name Gottes ist in Vers 17 genannt: "ענני ה'" und die Anrede an Gott ist dort in den V. 18, 19 unn 20 fortgeführt und mit den Worten אתה ידעת חרפתי ובשתי וכלמתי נגדך כל צוררי vorläufig geschlossen. Vers 21 setzt, an das "חרפתי" des vorhergehenden Verses anknüpfend, den Begriff dieser "חרפה" aus einander und zeichnet die Feinde, die dem Dulder die חרפה und alles mögliche Leid angetan, sowie die sie dafür treffende Strafe. Mit שפך in V. 25 fährt der Psalmist in seiner unterbrochenen Anrede an Gott fort und begründet nun in V. 28 dieses אתה ידעת aus Vers 17 mit dem ergänzenden כי אתה. Die beiden "אתה" korrespondieren mit einander und, um diese Korrespondenz deutlich hervortreten zu lassen, ist dieses "כי אתה" auffällig an die Spitze des Verses gestellt.

רדפו — Sie verfolgen. Wer? Das sind jene Feinde, von denen in Vers 17 gesagt ist נגדך צוררי Dir, Gott, sind meine Bedränger gegenwärtig. Und sie sind, wie dies ja ebenfalls im Begriffe des Wortes נגדך liegt, Deine Gegnerschaft. Sie geben sich als Deine Sendboten aus und wollen für die Schergen des an dem Unglücklichen zu vollziehenden göttlichen Strafgerichts gelten. So verfolgen sie den, den Du, o Gott geschlagen, und erzählen sich höhnisch die Leiden der von Schmerz Durchbohrten — ואל מכאוב חלליך יספרו und all dies als wären sie, die grausamen Blutmenschen, Vollstrecker Deines Willens, Gott! Sind diese צוררי nicht נגדך? Sind sie nicht ein Hohn auf die göttliche Gerechtigkeit und auf Gottes Erbarmen, wie sie eine Schmach sind für die Menschlichkeit?

28) תנה Gegen die Auffassung des Wortes תנה als Infinitivum (S. Hirsch's „Psalmen") = תת, ähnlich dem תנה הודך in Psalm 8, spricht das zweite Versglied: ואל יבאו, das bei dieser Auffassung dem Ganzen sowohl logisch als grammatisch nur schwer einzufügen ist.

Uns gilt dieses תנה als Imperativ. Der Psalmist wünscht, Gott möge jenen Verfolgern und grausamen Spöttern zu ihrer Schuld, die sie durch ihre Unmenschlichkeit auf sich laden, noch die große Schuld hinzurechnen, die sie begehen, indem sie diese Unmenschlichkeit für den göttlichen Willen, und sich selbst für die Vollstrecker dieses Willens ausgeben. Als ob die Unmenschlichkeit einer Tat die Göttlichkeit derselben bezeuge!

Als ob Gott den Menschen, den Er ein Vergehen büßen läßt, und das Volk, das Sein Zorn trifft, von aller Milde und jedem Erbarmen ausgeschlossen und für vogelfrei erklärt und zum Opfer für jeden Wicht bestimmt hätte! Rechne ihnen Schuld auf Schuld an und laß sie selbst nicht teilhaft werden Deiner mit Milde gepaarten Gerechtigkeit. ואל יבאו בצדקתך. —

29) ימחו Wären die Gesetze des Menschen- und Völkerlebens mit solch blutiger Schrift geschrieben, so könnte kein lebendes Wesen vor Dir, Gott, bestehen. Mögen sie, die Blutmenschen selbst, ausgelöscht sein aus dem Buche des Lebens, und mögen sie, die ihr frevelhaftes Tun für ein verdienstliches Werk und sich selbst für צדיקים ausgeben wollen — mögen sie mit ihren Namen und ihrem Gedächtnis die Reihe der wahren צדיקים nicht schänden ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו!

Unwillkürlich denken wir hierbei an all die grausame Verfolgung, der das vor zwei Jahrtausenden aufs neue zum Exil verurteilte Volk Israel ausgesetzt war und noch ist. Wir denken an Jene, die in diesem Volke den Träger göttlichen Fluches, den Prügelknaben unter den Völkern erblicken, und die mit Lust die Streiche zählen, dir auf dieses Volk, auf seine Besten und Edelsten von allen Seiten niederfallen, als wären sie, jene Grausamen, die Mandatträger des göttlichen Strafgerichts und als wäre der böse Menschenhaß, sobald er sich gegen den Juden richtet, etwas Verdienstliches vor dem Gotte der Liebe und des Erbarmens; wir denken an jene רשעים, die auf einen Ehrenpaltz in der Reihe der צדיקים Anspruch machen; wir denken — — nun es läßt sich nicht alles sagen, woran wir bei der Klage des Psalmisten: כי אתה אשר הכית רדפו denken. Doch das wissen, das empfinden wir: Auch der Psalmist hat an alles das gedacht, und er hat jene „Gerechten“ mit dem bösen Hasse, mit dem רשעות im Herzen, mit seinem Spruche "ימחו", und "אל יכתבו", bedacht. —

30) ואני Dieses „ובואב" schließt sich dem ואל מכאוב הלליך in Vers 27 an. — Auch während ich elend und leidend bin und während jene Verfolger mich, den Elenden, zu fassen und in den Staub zu drücken suchen, hebt mich Deine Hilfe, Gott, empor, und ich fühle diese Gehobenheit durch Dich. שגב bezeichnet die auf innerer Macht beruhende Erhabenheit und wird zumeist in idealem Sinne gebraucht, (wie: ונשגב ה׳ לבדו und צורי ומשגבי). Auch unser Volk verdankt das bei aller Erniedrigung von außen im Innern bewahrte Bewußtsein seines hohen Berufes auf Erden der Macht der Ideale, die ihm inne wohnt und die des Verfolgers rohe Faust nicht treffen kann. Gottes Hilfe verleiht und erhält diese Macht. —

31) אהללה Mitten im Druck und Elend kann ich mich erheben und mein Wort zum Gott lobsingenden Liede beflügeln .אהללה א׳ בשיר, denn mit meinem Dankeswort mehre ich die Größe meines Gottes. Ich will Gott groß und verherrlicht machen — ואגדלנו בתודה — unter den Völkern, und darin besteht meine eigene Größe, die Berechtigung meines Daseins.

32) ותיטב Die Stattlichkeit des Opferstieres tritt in erster Linie durch sein Horn hervor, darum מקרן zuerst.

Der ähnliche Gedanke ist in Ps. 51, 18, 19 ausgedrückt. Dort sind dem זבח und עולה die זבחי אלקים, bestehend in רוח נשברה und לב נשבר ונדכה, gegenübergestellt und ist von diesen behauptet, daß sie Gott nicht verachtet. Nun auch hier ist es das gebrochene und gebeugte Herz des „עני ובואב", das sein Opfer vor Gott niederlegt. Dies Opfer ist ein תודה, mitten im Elend dennoch — תודה, und es wird ה׳ wohlgefallen. —

33) ראו Es liegt eine psychologische Feinheit darin, daß die Bescheidenen — ענוים — in der dritten Person ראו - ישמחו, die Gott Suchenden, דרשי אלקים aber in der zweiten Person, ויחי לבבכם angeredet werden. Die Bescheidenheit hält sich verborgen, die ענוים sehen wohl — ראו — wollen aber nicht gesehen und bemerkt werden. Es ist sehr bezeichnend, daß im ganzen biblischen Schrifttum, also in ganz תנ״ך, es nicht ein einziges Mal vorkommt, daß die ענוים oder die Eigenschaft derselben, ענוה, in der zweiten Person angeredet würden, es sei denn in ענותך תרבני in II. Sam. 22, 37 und Ps. 18, 36, wo sich aber ענותך auf Gott bezieht. — Die Gott Suchenden דרשי אלקים hingegen müssen ihren Weg offen vor aller

Welt gehen, denn ihr Weg führt sie in die Lehrhäuser, wo sie von Weisen und Gelehrten, und auf den offenen Weltmarkt, wo sie von den Erscheinungen des Lebens auf ihre Frage Antwort erhalten. Daher stehen die דרשי אלקים auch hier dem Psalmisten persönlich vor Augen, und er redet sie mit יחי לבבכם an.

So naturgemäß diese aus dem innern Wesen der ענוים und דרשי אלקים fließende sprachliche Behandlung der Beiden und namentlich die Verschiedenheit der ihnen gegenüber gebrauchten Anrede ist, so gerechtfertigt ist der in unserem Verse deutliche Übergang von den einen zu den andern und demgemäß von der dritten zur zweiten Personenform. Die Vorbedingung einer ehrlichen Gottesforschung, wie sie die דרשי אלקים betreiben, ist eben die Herzensdemut, wie sie den ענוים eigen ist. — Wir möchten sagen: Der Geistesarbeit der דרשי אלקים geht die Herzensläuterung der ענוים voraus (Vgl. Ps. 51, 12), und da, wo sie im gottgefälligen Herzens- und Geistesschaffen zusammentreffen, ertönt ihnen, den ענוים und דרשי אלקים, der Ruf: möge sich euer Herz erquicken und neu beleben! ויחי לבבכם. —

Derselben begrifflichen und sprachlichen Scheidung und demselben vielsagenden Übergange von den in sich zurückgezogenen ענוים zu den aus sich heraustretenden Verbreitern der Gottesgröße und demgemäß vom Gebrauche der dritten, zu dem der zweiten Person in der Form der Anrede sind wir in Ps. 34, 3—4 begegnet, wo es heißt: ... ישמעו ענוים וישמחו — גדלו לה' אתי וגו'

34) כי-שמע „Seine Gefesselten verachtet Er nicht". Also die in Fesseln des verräterischen Feindes Geschlagenen, darunter David selbst, sind Gottes Gefesselte. Ist ja David auf Gottes Geheiß vom göttlichen Seher zum König des Gottesvolkes gesalbt worden. Wenn sich nun in diesem Volke die Männer finden, die gegen den Gesalbten Gottes die Hand erheben, die den unnatürlichen Kampf des eigenen Sohnes gegen ihn schüren und ihn, den König, durch verleumderische Anschuldigung in seiner Kraft und seinem Mut gegen die äußern Feinde lähmen, so betrachtet er das ihn treffende Geschick als von Gott kommend, und er sucht es zu wenden, indem er sich in innerer Erkenntnis und im Gebet seinem Gotte zuwendet. Die ihn drückende Fessel trägt er umwillen seines Gottes, und er reißt und zerrt nicht mit verzweifelter Erbitterung an dieser Fessel,

sondern sucht sie, Gottes Wohlgefallen erlangend, zu lösen. So der durch Gottes Spruch Gefesselte inmitten seines Volkes. —

Und das durch Gottes Spruch gefesselte Volk Israel inmitten der Völker? Trägt Israel nicht die Galuthfesseln um seines Gottes willen? Und ist es nicht der Gedanke: „Gott verschmäht seine Gefesselten nicht“, der Israel, dem schwachen Israel, die Riesenkraft verleiht, die Galuthleiden zu ertragen? —

Nach רד"ק sind es die Völker selbst, unter die Gott sein Volk Israel ausgestreut, welchen das Bekenntnis in den Mund gelegt wird: „Gott erhört die Elenden und seine Gefesselten verschmäht Er nicht!“ Demnach wären auch unter den ענוים und דרשי אלקים in V. 33 die Völker mitbegriffen, die in der späten Zukunft, die der Psalmist prophetisch ins Auge faßt, 'ה als den Einzigen anerkennen und seine Waltung als die einzig gerechte, auf das wahre Wohl der Menschheit hinausführende erkennen. Diese werden dann Israel die Fessel lösen und es aussprechen: Ihr wart die Gefesselten Gottes, und Gott hat euch nicht verschmäht!

35, 36, 37) יהללוהו - כי - וזרע Unter Jubelklang und Lobgesang der ganzen Naturwelt ersteht Zion und erbaut Gott die Städte Juda's. Die reale und ideale Welt feiert einander harmonisch durchdringend die Stunde der Vollendung durch Gott, den Schöpfer der Körper- und Geisteswelt, der auf Zion thronen will. Zu dieser Stunde ist dann die Zeit gekommen, daß die „Gefesselten Gottes“ ihre alte Heimat wiederfinden und sie dauernd besitzen. Die Nachkommen Seiner Diener erhalten diese Heimat aufs Neue zum Erbe — ינחלוה — und die Seinen, Gottes, Namen lieben, wohnen ungestört darin.“ Das ist die messianische Zeit, in der die ausgesöhnte Menschheit in die Lobeshymne des Himmels, der Erde und der Meere einstimmt. —

Kap. 70.

Allgemeines.

Von den meisten Erklärern ist der Inhalt dieses Psalms, abweichend von dem vorhergehenden, als individueller Natur aufgefaßt worden. Auch darüber sind die Interpreten einig, daß dieser Psalm eine Art Einleitung zum nachfolgenden bilden solle, weshalb sich ja auch der nachfolgende Ps. 71 ohne jede Überschrift unserem Psalm 70 anschließt.

Um so schwerer wird es, bei dieser individuellen Tendenz dennoch den Psalm als das Geleitswort der vom Sünder darzubringenden Sühnopfer zu betrachten und dem Worte "להזכיר„ die Bedeutung „beim Duftteil" (verw. mit אזכרה) beizulegen.

Sollten wir unserm Psalm ein Charakterzeichen geben, so wäre es das der Dringlichkeit. Der Anfang:

אלקים להצילני ה׳ לעזרתי הושה

und das Ende:

ואני עני ואביון אלקים חושה לי עזרי ומפלטי אתה ה׳ אל תאחר

bezeugen diesen Charakter.

Es ist ein Gebet mitten aus schwerer Not heraus. Die Hilfe muß baldigst kommen, wenn sie helfen soll. Daran will das Psalmwort den ewigen Helfer — „erinnern".

Merkwürdig. Auch Ps. 38, das dieses להזכיר = zur Erinnerung, zur Überschrift hat, klingt mit derselben dringenden Bitte um Eile aus:

חושה לעזרתי א׳ תשועתי!

In unserem Psalm bilden die wenigen Verse, aus welchen er besteht, ebenso viele kurze Leitsätze, die im darauf folgenden Psalm weiter ausgebaut werden, sodaß sich in ihnen der Lebenslauf des Königs von der Wiege bis zum Greisenalter abspiegelt.

Einzelnes:

1) למנצח Ergreifend wirkt die von רש״י zitierte Darstellung des Midrasch, nach der David mit diesem "להזכיר„ seine eigene Person in Erinnerung bringen will.

„Gott wird Zion aufhelfen und erbauen die Städte Juda's, und sie kehren dorthin zurück und nehmen es in Besitz, und die Nachkommen Seiner Diener erben das Land, und die Seinen Namen lieben wohnen darin" (69, 36—37). — Heißt es nicht so in der Jubelhymne des Himmels und der Erde?

Und ich?

So fragt König David.

Sollte die zersprengte Herde wieder gesammelt und in der Hürde gesichert, und dabei ihres treuen Hirten nicht gedacht werden?

2) אלקים Zur augenblicklichen Errettung להצילני, wird der die eingreifende Allmacht bezeichnende, zur bleibenden Hilfe, לעזרתי, aber der das All der Welten und Zeiten umfassende Name Gottes an=

gerufen, und beiden Rettungsarten ist "חושה„ nachgesetzt als Zeichen, wie sehr es not tut. —

3) יבשו Die mir nach dem Leben trachten sehen, daß mein Leben in des Höchsten Schutz steht, und die sonst mein Unglück wollen weichen zurück und schämen sich ihrer Pläne.

4) ישובו Die Erklärung des Wortes בשתם als transitiv, also „dafür (עקב), daß sie beschämt haben", wie sie רד״ק, entgegen andern Interpreten, gibt, hat den Umstand für sich, daß auf diese Weise V. 4 nicht eine matte Wiederholung von V. 3 ist, sondern das „Maß für Maß" — מדה כנגד מדה — hervorhebt. "ישובו„ bezeichnet wohl eine innere Rückkehr, eine Sinnesänderung und ist ethisch höher zu schätzen als "יסגו אחור„ in V. 3, das ein notgedrungenes Zurückweichen bedeutet.

5) ישישו Der erste Jubellaut, ישישו, setzt sich fort in stetiger Freude, וישמחו, denn die Dich suchen freuen sich in Dir, Gott! Dieser Stetigkeit gibt das תמיד יגדל ה׳ Ausdruck. Die Dich suchen, מבקשיך, bejubeln nicht einen äußerlichen Freudenanlaß, sondern die von Dir kommende Hilfe, und sie wünschen auch fernerhin und für alle Zeiten nur die Hilfe, die von Dir kommt אהבי ישועתך!

6) ואני עני Der stetig bleibenden Erhabenheit Gottes und dem unausgesetzten Aufblicke der Frommen zum gottentsandten Heile wird nochmals Dringlichkeit der göttlichen Hilfe für den augenblicklich so sehr Armen und Bedürftigen, für den עני ואביון — für den betenden David gegenüber gestellt.

Entreiße mich der Gefahr, die mich plötzlich zu vernichten droht, damit ich Zeit gewinne Deinem Heile, das sich in hehrer Ruhe vorbereitet, entgegen zu harren.

אביון von אבה = begierig wünschen, kann als eine Steigerung von אהב = lieben, betrachtet und daher אביון als einer der אהבי ישועתך, nur in verstärktem Maße — aufgefaßt werden. —

Kap. 71.

Allgemeines:

Bereits zum vorhergehenden Psalm bemerkten wir (unter: „Allgemeines"), daß sich in diesem unserm Ps. 71 die dort dispositionsartig aufgestellten Leitsätze weiter ausbauen und zu einem zusammenhängenden Ganzen abrunden sollen. In der Tat gewahren wir hier eine gewisse ruhige Muße, mit der der Psalmist die Ereignisse

aus seinem eigenen Leben herausgreift und gegen das Licht der Selbstbetrachtung hält, während im vorhergehenden Kapitel alles den Charakter dringender Eile an sich trägt: לעזרתי חושה und חושה לי und אל תאחר! „Nicht die Toten loben Gott". Darum zuerst Rettung vom stürmisch nahenden Tode und sodann dankbarer Lobpreis und stete, unaufhörliche Verherrlichung Gottes. — Diese Stetigkeit der Gottesverherrlichung hat der Sänger mit dem Rufe "תמיד יגדל אלקים„ als die zu erstrebende Siegestrophäe für die "אהבי תשועתך„ über die Wogen des Kampfes hoch emporgehalten. Und eben dieses "תמיד„ setzt sich mit ausdauernder Beharrlichkeit in unserem Psalm fort. — Nicht weniger als siebenmal kehrt dieses „Beständig", ausgedrückt durch לעולם (V. 1), תמיד (V. 3), כל היום (V. 8), תמיד (V. 14), כל היום (V. 15), לדור לכל יבוא (V. 18) und כל היום (V. 24) in diesem einen Ps. 71 wieder, während in der Mitte desselben, also im V. 12 unter 24 Versen, das „אלקי לעזרתי חושה" aus Ps. 70 laut und dringend ertönt. — Sollte all dies Zufall sein — was wir nicht glauben —, so ist hier jedenfalls der Zufall unserer Annahme sehr günstig, daß unser Ps. 71 um den in Ps. 70 niedergelegten Grundgedanken sich gruppierend denselben ausbaut und durch die aus der Lebenserfahrung des Psalmisten gewonnenen, die unerschütterliche Stetigkeit gewährleistenden Säulen stützt. — Indem der Psalmist aus seinen eigensten persönlichen Verhältnissen heraustretend sich zum Gotteszeugen und Gotteszeichen für die Vielen und namentlich für alle kommenden Geschlechter erhebt — כמופת לרבים-לדור, לכל יבוא — macht er sich zum Wortführer dieser Geschlechter, zum Vertreter seines Volkes, dessen späte Zukunft er trotz aller von "צרות רבות ורעות„ bewirkten Trübungen erschaut. —

Diese Verallgemeinerung des persönlichen Einzelinteresses und dessen Hinauswachsen zur großen jüdischen Volkssache hat die Tradition in V. 20 auch äußerlich andeuten und damit den Inhalt dieses Psalms, eingedenk des "להזכיר„ an der Spitze des Ps. 70, dem Ideen- und Liederschatze unseres glückesarmen und ideenreichen Volkes einverleiben wollen. —

Einzelnes:

1) בך Das Sichbergen, das mit חסה, verw. mit חוש, bezeichnet wird, ist ein eiliges und ist hier, anklingend an das

"חושה לי„ im letzten Vers des vorigen Kapitels vortrefflich an seinem Platze. Ebenso passend schließt sich die Bitte an: אל אבושה לעולם dieser Schutz möge ein Schutz für ewige Zeiten sein und bleiben und mich nie im Stiche lassen. Vgl. Kap. 31, dessen Eingang mit dem unseres Ps. 71 fast ganz gleich ist. Was wir dort unter „Allgemeines" und „Einzelnes" (V. 2) bemerkt haben gilt auch für unsern Psalm. Nehmen wir mit רד"ק in Ps. 31 die Verfolgung Davids durch Saul und hier in Ps. 71 seine vom eigenen Sohne Absalon erlittene Verfolgung zum Motiv des Zufluchtsuchenden und Betenden, so erscheint es uns sehr bemerkenswert, daß das הי' לי לצור מעוז aus Ps. 31 sich hier in היה לי לצור מעון verwandelt. Dort sucht der Verfolgte die feste Burg, hier sucht der unglückliche in seinem eigenen Hause heimatlos gewordene Vater vor allem das verlorene Heim, die Heimstätte — מעון.

Wenn die Annahme des רד"ק Berechtigung hat, daß unser Psalm ein Notschrei ist mitten aus dem gegen Absalon geführten Kampfe, so gewinnt die Bitte: laß mich nicht für ewig beschämt sein — אל אבושה לעולם — ihre besondere Bedeutung. Die Schande, vom eigenen Sohne bitter verfolgt zu werden, ist größer als die für den unglücklichen Vater hieraus entstehende Lebensgefahr. Daher die nachdrückliche Betonung des אל אבושה. —

2) בצדקתך Bezeichnend ist der Übergang von der Futuralform תצילני ותפלטני zu der Wunschform הטה-והושיעני. Du wirst mich ja erretten — das habe ich von Deiner milden Gerechtigkeit zu erwarten. Doch — und dies im Vertrauen, gleichsam von Mund zu Ohr — ich trage es schwer, bis Du mich errettest; hilf mir, es tragen. הטה אלי אזנך והושיעני. —

3) הי' לי Der in majestätischer Ruhe aufragende Fels, der nicht nur zeitweiligen Schutz vor dem Sturm bietet, sondern צור מעון, die bleibende Stätte sichern Wohnens=מקום עון ist — sei mir ein solcher Fels! Du gebietest dem Fels, daß er mir zur Hilfe dastehe ohne Wanken. Dies gibt mir das Bewußtsein der Stetigkeit: לבא תמיד. Weiß ich es ja, daß Du mir hochragender Fels und bleibende Feste סלעי ומצודתי bist.

4) אלקי Vom Bösen im allgemeinen = רשע geht der Psalmist auf den speziellen Gewaltmenschen = מעול, und von diesem, der auch den ideellen Urheber der Gewalttat bezeichnen kann, noch spezieller auf den über, der mit roher Hand die Gewalttat ausübt = חומץ

(Vgl. (ישעי א׳) אשרו חמוץ). Ebenso bezeichnet יד die Macht im allgemeinen und כף die Hand im eigentlichen materiellen Sinne.

5) כי אתה Wir haben bereits früher תקוה von קוה und קו = Schnur als jene Hoffnung erkannt, die, an festem Pfeiler geknüpft, sich hinaus spinnt und dehnt in die Zukunft, wo sie sich an festen Grund, an die Gottesverheißung, befestigt.

Ein solcher Pfeiler ist die Erziehung von Jugend an, den in seiner ewigen Waltung sichtbaren Gott der Väter als bleibend feste Zuversicht zu suchen und zu finden מבטחי מנעורי. —

6) עליך נסמכתי Die Nifalform bringt nebst dem passiven Zustande des Leidenden auch die Ursache in Erinnerung, die diese Passivität bewirkt hat. Zum Unterschiede von der פעול-Form, die die Passivität als fertig bestehend ohne Rücksicht auf die ursprüngliche Veranlassung bezeichnet. Vgl. מכלול מהרד״ק, angeführt vom ביאור zu יואל ב׳ ב׳ mit den Worten:

כתב הרד״ק במכלול הנה נהיה כמו היה אלא שבנהיה נראה בו הפועל כונתו שבמלת היה הדבור על המציאות גרידא מבלי התיחסות העצם המהוה אותו, ובמלת נהיה הכונה על הוית הדבר בבחינת הפועל המביאו אל גדר המציאות והמסבב המקרה וכו׳ וכן טעם הנהיה כדבר הגדול הזה (דברים ד׳) לפי הענין שם.

Diese bei היה und נהיה gemachte Unterscheidung ist wohl bei allen Verben inbezug auf ihre נפעל und פעול-Form anzuwenden. — Jedes Verb ist im נפעל als ein „נהיה" aufzufassen. Hier sind es die Eltern, die ihr Kind Gottes Hut übergeben. Namentlich wird der frommen Mutter in diesem Psalmwort ein Denkmal gesetzt. Von der Geburtsstunde an bin ich Dein, und in Dir soll stets und ständig alles begründet sein, was mir Ruhm auf Erden ist.

7) כמופת Was ich Vielen bedeute: der Wunderknabe, den der Gottesseher von der Herde weg geholt und zum König gesalbt und den er seinen älteren und herrlichern Brüdern vorgezogen — alles — בך durch Dich und um Deiner Machtgröße willen. Je geringer der Knabe, desto größer Dein Ruhm und desto unbegrenzter das Vertrauen, das der Knabe und der Mann, den Du zum מופת ausersehen, in Deinen mächtigen Schutz setzt. ואתה מחסי עז!

8) ימלא Auch das Sangeswort hast Du mir in den Mund gelegt. Gegenstand des Wunders und sein Verkünder zugleich soll ich sein. Nun so will ich den ganzen Tag und fort und fort Deine Herrlichkeit verkünden. —

9) אל Zur Zeit des Alters, da auch das Lied im Munde des Greises seinen Schwung verliert und ich immer weniger einzusetzen habe für die Verbreitung des Gottesruhmes — wirf mich nicht fort; da meine Kraft zu Ende geht, verlaß Du mich nicht.

Zwar kann der Jüngling so wenig wie der Greis den göttlichen Beistand entbehren, und der Mann in der Blüte seiner Jahre welkt dahin ohne Gottes erfrischenden und belebenden Odem. Allein der Jüngling und der kräftige Mann haben beide die innere Empfänglichkeit für den Odemzug gottvollen Lebens, und es glüht in ihnen der Funke, der, von diesem Odem berührt, zur hellen, heiligen Begeisterung entfacht wird. — Das Feuer des Greises aber ist im Verglühen und seine Kraft im Schwinden. Das ist der Lauf der Natur. Wie soll nun ein Greis, der von Jugend an dazu berufen war als מופת seinem Volke vorzuleben, seine Aufgabe erfüllen, wie soll er die seinem Gotte getanen großen Gelübde bezahlen, da er der Natur seinen Tribut entrichten muß?

Der Psalmist fühlt sich einer solchen Greisenzeit nahe, und mehr als die Natur mit ihrer berechtigten Forderung, rüttelt die Unnatur in der Gestalt eines empörerischen Sohnes an der Lebenskraft des frühen Greises.

10—11) כי — לאמר Bei den grundsätzlichen Feinden, אויבי, ist's fertiger Spruch, אמרו לי, und bei denen, die — wie ein אחיתופל — meine Seelenregung kennen und sie argwöhnisch und verleumderisch umstellen, bei ihnen ist's Ergebnis politisch klugen Rates, ושמרי נפשי נועצו יחדיו, Gott hat ihn verlassen, und er ist vogelfrei! Wenn wir hierbei — wie dies רד"ק getan — an das Verhältnis des Schülers zum Lehrer denken, in welchem דוד nach seinem eigenen Wunsche zu אחיתופל gestanden, so gewinnt der in diesem "שמרי נפשי" liegende Vorwurf noch an Bitterkeit.

Ich, von Geburt an Deiner Hut übgergeben, als Jüngling und Mann mit aller Zuversicht auf Dich bauend, auf Deine mich als hochragendes Wahrzeichen, als מופת hinstellende Gnade, auf Dich, mein Gott! — ich soll, da ich nun ein Greis werde, von Gott verlassen und meinen Feinden preisgegeben sein! Und meine Feinde sollen sich rühmen können, daß sie mit allem ihrem Unrecht und bei all ihrer schreienden Gewalttat dennoch Recht behalten!

12) אלקים Der Psalmist ruft Gott, den strengen Richter, daß er den Frevel der bösen Verleumder, die sich zu „Seelenwächtern"

— שמרי נפש — berufen halten, strafe und sich von ihm, dem von Geburt an Gott angehörenden Diener, trotz seines begangenen Fehls nicht entferne. Der Psalmist ruft seinen Gott, der ihm und seinem der Buße und Läuterung sich weihenden Seelenleben eine andere als die von jenen "שמרי נפשי" geübte Wacht gegeben. Er ruft seinen Gott eiligst zu Hilfe: אלקי לעזרתי חושה. —

Also hier im Mittelpunkte des Psalmliedes wird der eilig drängenden Minute[1]) gedacht, und vor- und nachher, und um und um in "תמיד" und "כל היום" die — Unendlichkeit! Wir haben bereits oben unter „Allgemeines" auf dieses ergreifende Moment im Psalm aufmerksam gemacht. Hier möchten wir den Eindruck, den wir an dieser Stelle empfangen, mit dem kurzen Worte bezeichnen:

Wenn der unendliche, ewige Gott in die eilig flüchtige Erdenminute eingreift, wird die Minute ein Teil der Ewigkeit, und der Mensch schwingt sich zum Unendlichen, Ewigen empor!

13) יבשו Die „Hüter meiner Seele" — שמרי נפשי — von oben (V. 10) werden hier bei ihrem wahren Namen: „die Hinderer meiner Seele" — שטני נפשי — genannt. Mit ihrem verräterischen Doppelspiele, mit ihrer Heuchelei und ihrer Anklage sind sie die Störenfriede in meiner still und ruhig fortschreitendbn Selbstläuterung, durch die ich mit meinem Gotte und mit mir zurecht komme. Sie wollen es nicht, daß ich zur Ruhe komme, sie wollen mich schlecht und wollen mein Unglück.

Sie suchen in meiner Schmach ihren Ruhm. Mögen sie selbst in Schande und Spott gehüllt dahinschwinden!

14) ואני Wir haben bereits an mehreren Stellen den Unterschied zwischen יחל und קוה und dem entsprechend den zwischen תוחלת und תקוה kennen gelernt. Vgl. unsere Bemerkung zu Kap. 39 V. 8.

תקוה knüpft an Früheres an. So knüpft das כי אתה תקותי in Vers 5 an "מנעורי" und an die früheste Stunde des Lebens — "מבטן" — an. Nun aber wollten die Feinde Davids gerade diesen von der frühesten Kindheit Davids sich zu Gott hin spinnenden Faden mit ihrem "אלקים עזבו" „Gott hat ihn verlassen" (V. 11) durchschneiden. —

---

[1]) Hiernach käme vielleicht auch das חישה, wie das כתיב lautet, zu seiner Geltung. חושה ist der Imper. und bezieht sich auf Gott, חישה hingegen ist ein aus dem Adjektivum gebildetes Substantivum und bezieht sich auf עזרתי, also die Hilfe, die dringliche, die eilige Minute.

Hierauf ruft der Psalmist sein "ואני„. Und ich — wenn ich auch ohne jeden in meiner Vergangenheit liegenden Haltpunkt immer wieder auf's neue anfangen (יחל verw. mit החל) müßte, ich hoffe dennoch, und ich finde, auch wenn ihr mir meine bisherige Lebensgeschichte streichen wolltet, ich finde dennoch die Fortsetzung, und ich finde, mein Gott, zu all Deinem Lobe stets und stets die — Fortsetzung והוספתי על כל תהלתך!

15) פי יספר Gibt es denn unter allen Zählsystemen, ספרות, eines, dem sich die jede Zahl übersteigenden Ruhmestaten Gottes unterordnen ließen? Keine Zahlenordnung kann das Unendliche, Ewige beherrschen. Erzählen kann — muß ich von den göttlichen Großtaten sieghafter Gerechtigkeit und Milde, ich muß erzählen und verkünden den ganzen Tag, ohne Absatz und Pause, ohne Gliederung und planmäßige Einteilung des Berichtes nach Menge und Gewicht der Tatsachen, denn ich kenne da keinen Maßstab nach Zahlen כי לא ידעתי ספרות. —

16) אבוא Und wenn ich beim Bemessen deiner Gotteswaltung mich in lauter Superlativen — בגברות — ergehen und nur "גברות„ zum Gegenstande meines Berichtes machen wollte, ich würde nie übertreiben, sondern stets hinter der Wirklichkeit weit zurückbleiben, und all mein Rühmen und Preisen wäre nur ein blasses Erinnern, ein bloßes Anklingen an Dein Liebeswerk אזכיר צדקתך לבדך![1]

17, 18) אלקים - וגם So, o Gott, hast Du es mich gelehrt von meiner Jugend an, und so verkünde ich Deine Wunder bis heute. — Und so mögest Du mich bis ins späte Greisenalter nicht verlassen, damit ich Deine Machttaten den zukünftigen Geschlechtern verkünde.

Das "אלקים„ אל תעזבני" steht dem "אלקים עזבו„ (V. 11), das die Feinde gesprochen, gegenüber. Die Feinde wollten mich aus dem Zusammanhange mit meinem Gotte, und mein Alter aus seinem Zusammenhange mit meiner Jugendzeit reißen. Meine Lebenstage sollten — so wollten es die Feinde — auseinander fallen ohne einen hochragenden Mittelpunkt, um den sie sich einheitlich scharen.

Es ist anders gekommen und mit Gottes Hilfe soll es noch anders kommen. Ich werde auch mit den Geschlechtern, die nach mir, in enger geistiger Verbindung bleiben.

[1]) Die Annahme Sachs's in seinen „Psalmen", daß dieses אבא durch "בית אלקים„ oder Ähnliches zu ergänzen sei, hat nach dem ganzen Inhalt dieses Psalms wenig Berechtigung.

Indem ich dem mitlebenden Geschlechte — לדור — der treue Künder deines „Armes“ זרועך bin und bleibe, werde ich allen, die nach mir kommen, der Dolmetsch dessen, was dieser Arm machtvoll gewirkt und weiter wirken will לכל יבא גבורתך!

19) וצדקתך Dieser und der folgende V. 20 bilden, wie Raschi bemerkt, die Ergänzung zu V. 18. גבורתך וצדקתך gehören zusammen; sie vereinigen sich zu der Vorstellung, die sich der Mensch von der Vollkommenheit Gottes macht. Der Arm, die Machtwirkung und die mit Milde gepaarte Gerechtigkeit — diese sind es: וצדקתך - גבורתך - זרועך, sie sind's, die dem Menschenblick so hochragen — עד מרום — bis zu jener Hochwarte der Erkenntnis, von der aus helles Sonnenlicht in die Menschenseele strahlt und wo der Mensch huldigend niedersinkt mit dem Rufe: wie Großes hast du getan, Gott! Wer ist Dir gleich? — אשר עשית גדלות אלקים מי כמוך [1])

Bei dem engen Zusammenhange des mit גבורתך schließenden V. 18 und des mit וצדקתך beginnenden V. 19 muß es uns wundern, daß die beiden Verse dennoch der Form nach auseinander gehalten sind. — Irren wir nicht, so soll uns dies zum Zeichen dienen, daß hier unvermerkt wohl nicht ein Wechsel, aber doch eine Steigerung und Erhöhung der Tendenz unseres Psalmliedes stattgefunden hat. Nachdem der Sänger ins einzelne, ganz Persönliche gehend seinen eigenen Lebenslauf von der Geburtsstunde an gezeichnet, ist er tief innerlich ergriffen und von Begeisterung fortgerissen an den Punkt gelangt, wo er לכל יבא der kommenden Nachwelt Gottes Allmacht verkündet. Bis hierher hat den frommen Sänger die Schwinge seines Gebetes getragen. Nun trägt sie ihn weiter — höher.

Der Sänger erkennt in diesem "כל הבא" sein Volk, für das er gelebt. Die göttliche Allmacht, die ihn, den Sohn seiner Mutter, vom Mutterschoße losgelöst und ihn geschützt und bewacht hat, will ihm die Gotteskunde in den Mund und den Sang ins Herz legen für die Kommenden, für die nachlebenden Israelsgeschlechter, die sich an diesem den Allmächtigen und Alliebenden feiernden Liede begeistern und aufrichten werden.

---

[1]) Vgl. Ps. 89, 14—15 die ähnliche Gottesverherrlichung in:
לך זרוע עם גבורה תעז ידך תרום ימינך צדק ומשפט מכון כסאך . .
und vgl. רד"ק dort z. St.

Dies kommt unserem Sänger zum Bewußtsein; er fühlt sich durch dieses Bewußtsein hinausgehoben aus seinen persönlichen Verhältnissen und emporgehoben auf die Hochwarte der nationalen Schau. Mehr noch fühlt es der Sänger, daß erst diese Höhe einen — soweit es dem Sterblichen möglich — ermessenden, wahrhaft erkennenden Blick gestattet auf die von Liebe und Gerechtigkeit erfüllte Waltung Gottes in der Geschichte Israels und der Menschheit. — Bisher wurde vom Sänger sein Gott gefeiert, der ihn bis hierher geleitet und der ihn nicht verlassen wird. Nun erhebt sich das Lied zur Feier des Gottes Israels. Gott in der Geschichte wird verherrlicht. Da, bei diesem Übergange, hält der Sänger, von der Größe seiner Aufgabe überwältigt, einen Augenblick inne, um seinen begonnenen Satz לכל יבא גבורתך mit den Worten zu vollenden: וצדקתך אלקים עד מרום „und Deine Gerechtigkeit, Gott, reicht hinauf bis zur erhabensten Höhe, da Du Großes getan, Gott, wer ist wie Du!" Dieses schweigende Innehalten mitten im Satz ist ein — Gedankenstrich in der Selbstbiographie des Menschen und des Königs David. Kommende Geschlechter Israels können — sollen diesen leeren Raum mit ernsten, tiefen, die „גדלות אלקים" erfassenden Gedanken ausfüllen.

20) אשר הראיתנו Dreimal findet sich in diesem Verse der gleiche Unterschied zwischen dem קרי und dem כתיב. Die Worte: הראיתנו, תחיינו, תעלנו lauten nach der Schreibung im Plural, nach der uns überlieferten Lesung aber: הראיתני, תחייני, תעלני im Singular. Hierin erkennen wir deutlich den im vorigen Vers bemerkten Übergang vom Persönlichen zum Allgemeinen, vom Geschicke des Einzelnen zu dem des Volkes.

Die צרות רבות ורעות, die König David erlebte, sind seinen nachlebenden Israelsgeschlechtern in der leidensreichen Galuthzeit nicht erspart geblieben. Die falschen Freunde, die grimmigen Feinde, das absichtliche und unabsichtliche Mißverständnis, die Verleumdung und der Verrat — all die traurigen Gäste haben sich im Laufe der Jahrhunderte eingestellt, um Israel in seinen Lebenswurzeln zu vergiften und in alle Abgründe der Erde zu versenken. Und Israel lebt dennoch und wird leben, denn Du, o Gott, wirst es wieder und immer wieder beleben, wie Du mich, den König und den Sänger Israels, belebt hast, und aus den Abgründen wird

Dein Volk emporsteigen, denn Du wirst es emporheben ans Sonnenlicht, wie Du mich emporgehoben: "תעלני - תעלנו!"

21) תרב גדלתי Und nun kehrt der Sang zum Sänger wieder. Die Subjektivität des Psalmisten tritt wieder ganz in den Vordergrund und bleibt bis ans Ende des Psalms Trägerin des zu Gott emporsteigenden Dankes. Du hebst Dein Volk aus den Abgründen zu Sonnenhöhen empor, denn: וצדקתך אלקים עד מרום auf diesen Höhen will Deine Gerechtigkeit der Welt erglänzen, und da erst werden "אשר עשית גדלות„ Deine Großtaten im Geschichtsgange der Völker sichtbar. Sichtbar wird dann aber auch, was Du, o Gott, mit mir, Deinem Diener, Großes hast gewollt. Als Abglanz dieser von Dir vollbrachten 'גדלות„ kommt dann auch "גדלתי„ zur Erscheinung: תרב גדלתי und bei der Rundschau, die ich im Geiste über die Zukunft meines Volkes gehalten, habe ich den Rundgang Deiner Waltung, Gott, tiefer erfaßt, und das Ende dieses Rundganges verheißt Erlösung dem Volke Israel und Trost, wahren, beseligenden Trost mir, dem Könige dieses Volkes Israel. Mehr als die augenblickliche Tröstung von Tag zu Tag bedeutet mir der Trost, den ich auf diesem — Umwege um das Geschichtsleben meines Volkes herum gewinnend, von Dir, Lenker der Menschen- und Völkergeschicke, erhalte: "ותסב תנחמני". Wir sehen wie bedeutsam dieses nur dies einzige Mal in תנ״ך vorkommende ותסב תנחמני gerade an dieser Stelle steht.

Wir fühlen es dem Gottessänger nach, wie — wehmütig freudig sich seine Brust hebt bei dem Gedanken: Israels Erlösung, sein Sonnenglanz und Heil wird sich an meinen Namen — an צמח דוד — knüpfen, und in seinem tiefsten Leid wird sich Israel an mir, seinem König, und an meinem Gott geweihten Liede aufrichten! — Diesen Trost läßt Gott seinem Sänger auf dem Umwege um Israels zertrümmertes und wiedererstandenes Heiligtum zukommen, und der Sänger erhebt das Haupt und seinem Munde entfährt das fast stolz klingende Wort: „Du mehrst meine Größe!" תרב גדלתי. —

22) גם אני Sichtlich führt dieses auffällige "גם אני„ den Psalmisten zu sich selbst zurück. Er fühlt die große Dankespflicht doppelt auf sich lasten und stimmt sein Psalter- und Harfenspiel zu der Lobeshymne, die den treuen Gott als „meinen Gott" — אלקי — und als den „Heiligen in Israel" — קדוש ישראל — feiert. Fein

angedeutet liegt die Scheu des Psalmisten, bei all seiner Vertraulichkeit *seinem* Gotte gegenüber das Wesen Gottes mit seinem Worte, ja auch nur seinem Gedanken zu berühren, in dem merkwürdigen "אמתך אלקי", das wie eine Selbstkorrektur auf das "אודך" folgt.

Dem "קדוש ישראל" gegenüber ist die persönliche Intimität von vorne herein ausgeschlossen und mit ihr die Akkusativform in der Anrede. Daher: אזמרה לך. —

23, 24) תרננה - גם לשוני Ist im vorigen Vers das Zusammenspiel von Psalter und Harfe erwähnt, so wird in diesen Schlußversen der Gleichklang zwischen den Lippen, der Seele und der Zunge betont. Der ganze Mensch und der ganze Tag, כל היום — soll es sein. Der Nationalgesang, den ich zum Harfenspiel im Namen Israels dem קדוש ישראל singe, soll nicht der persönlich individuellen Innigkeit entbehrend zum kalten, prächtigen Kultus werden. Nein, Lippe, Seele und Zunge sollen mit ihrem Jubel die warme Klangfärbung zum Nationalliede geben.

Bedeutsam wird hier in V. 23 das "אזמרה לך" aus V. 22 wiederholt. Das אזמרה לך בכנור, das dem קדוש ישראל gegolten, wird eben näher erklärt, indem ihm תרננה שפתי vorgesetzt wird: תרננה שפתי כי אזמרה לך. Über der Erlösung und Aufrichtung Deines Volkes, die meine Seele in der Zukunft Ferne erschaut, soll die Befreiung meiner Seele in der Gegenwart nicht vergessen sein, die eine solche Schau ermöglicht: ונפשי אשר פדית! Deine Rechtswaltung, Gott, die bis zum Hochziele Deines Volkes emporreicht: וצדקתך אלקים עד מרום (V. 19), verdunkelt und verlöscht nicht den Dank, den ich, Dein Diener, für Deine mir selbst gewährte Rechtshilfe schulde: גם לשוני כל היום תהגה צדקתך!

Die Gegenwart hat das Wort und die Zukunft erfüllt es mit ihrem Geiste und trägt es hoch. In der Gegenwart sind die Feinde, die mein Verderben suchten, zu Schanden geworden: כי בשו כי חפרו מבקשי רעתי!

Kap. 72.

Allgemeines:

Die Frage nach dem Verfasser dieses Psalmes, so wichtig sie an sich ist, berührt nur wenig den Charakter des Psalms, betreffend seine Tendenz und sein Ziel. — Der Psalm behandelt die Regierungs=

zeit des Königs und „Königssohnes“ Salomo als das goldene Zeitalter des jüdischen Reiches, dessen Lichtwellen sich fortsetzen sollen in dem erhofften messianischen Reiche allgemeiner Menschenverbrüderung und Beglückung.

Nach Raschi, Kimchi und anderen alten Interpreten hat König David selbst diesen Psalm seinem Sohne Salomo gewidmet. Diese Annahme stimmt mit unserer Überlieferung ganz überein und hat überdies die Schlußworte des Psalms: כלו תפלות דוד בן ישי für sich.

Andere Erklärer nehmen einen der zeitgenössischen frommen Sänger als Verfasser dieses zu Ehren Salomos und im Sinne Davids gesungenen Psalmliedes an.

Diese Erklärung hat wieder für sich, daß im Inhalte des Psalms das chronistische Verhältnis besser und genauer gewahrt ist, und daß dieser von allem den König David selbst berührenden Persönlichen losgelöst erscheint. — Noch andere nennen König Salomo selbst als den Verfasser oder, sagen wir lieber, Vermittler — denn Eingebung ברוח הקדש bleibt ja auch dieser מזמור — dieses Psalmes. [1])

Hierfür spricht auch die Überschrift „לשלמה“, das wir dann, analog dem oftmaligen לדוד, mit „von Salomo“ zu übersetzen hätten.

Nach der Überlieferung, die den Psalm König David zuschreibt, ist der Übergang vom vorhergehenden Psalm zu diesem tief ergreifend. Der vorhergehende soll, wie wir bereits erinnerten, aus dem tiefen Leid des unglücklichen, vom eigenen Sohne Absalon verfolgten Vaters heraus gesungen sein. Im Gegensatze dazu ertönt nun in unserem Psalm von des Vaters Lippen die herrliche Begrüßung des Sohnes Salomo auf dem väterlichen Throne und werden die idealen und materiellen Güter von Gott herab erfleht, die diesen Thron zu einem erhabenen, sichern und in die späteste Zukunft des Volkes hineinragenden machen können. — Im Sinne derselben Überlieferung haben wir in unserem Psalm das religiöse Testament vor uns, das David seinem Sohne Salomo übergibt, während wir im I. Kön. 2 das politische Testament desselben Vaters für denselben Sohn vernehmen. — Da nun nach dem Schlußworte: „כלו תפלות דוד בן ישי“ anzunehmen ist, daß unser Psalm das letzte Wort Davids enthält, das er an seinen Sohn Salomo gerichtet, so können wir dieses

---

1) Vgl. מהר״ז הצרפתי und ס׳ חזה ציון, angeführt von בית הכנסת im תהלים עם מקדש מעט z. St.

Wort als die Ergänzung jener politischen, herb klingenden letztwilligen Bestimmung in uns aufnehmen und auf uns wirken lassen, und seine Wirkung ist eine wohltuend mildernde und aussöhnende.

Doch wollte man auch in unserem Psalm das Programm des Thronfolgers Salomo erblicken, so entspräche dies zwar dem bekannten Erfahrungssatze, „daß alle Thronfolger liberal sind", es würde aber an der Tatsache nichts ändern, daß der in unserem Psalm sich eröffnende Horizont weit höher ist als der Baldachin eines noch so glänzenden Einzelthrones, und daß er einen Weitblick gestattet bis an die Grenzen des jüdischen Zukunftstaates, die, Salomo's Lebensalter und Regierungszeit weit hinter sich lassend, die Endbestimmung der Menschheit als den Gegenstand der herrlichen Fernsicht bezeichnen. — Mit dem Rufe "לשלמה" geht eine neue Sonne auf über dem Volke Israel und über dem Reiche Gottes auf Erden. — "אלקים", „Gott" ist das erste Wort in der Verfassung dieses Volkes und dieses Reiches. Über der Wiege des Königssohnes schwebt die Krone, in seinem Herzen und in seinem Geiste soll Gottes heiliges Gebot herrschen. Es ist Dein Volk, es sind Deine Armen, Gott, die der König Israels zu richten, für die er nach Recht und Billigkeit zu walten hat. Der König sei der Anwalt der Armen und schütze sie vor Bedrückung. So will es Gott, der dem König mit dem Szepter den Rechtsspruch übergibt. — Der Staat, in dem die Rechtsübung nach Gottes Gebot, das Höchste ist, ist ein Rechtsstaat, und der Thron, der in צדק und משפט seine feste Begründung hat, wird nicht wanken, und wenn alle Stürme böser Gewalten ihn umtosen. Nur, wenn Rechthandeln eine Tugend geworden, wenn die Rechtsfrage sich zur Ehrenfrage des Volkes erhebt und sich ebenso sehr an das für Kultur erwärmte Herz, wie an den kalten Verstand wendet, nur dann ist auf diese Frage eine Gott und Menschen erfreuende Antwort zu erhoffen. Was der kalte Verstand dem unerbittlichen Rechte verweigert, das gibt das Herz freiwillig der milden, schmiegsamen Mittlerin des Rechtes: der Billigkeit.

Sprachs ja der Psalmist: כי עד צדק ישוב משפט ואחריו כל ישרי לב (צ"ד) „Wenn das strenge Recht sich zur Tugend wendet, dann folgen seinem Aufgebote alle, die redlichen Herzens, als angeworbene, eifrige Bekenner nach." (Vgl. ניב שפתים S. 72.)

Das Szepter des gerechten und milden Königs bringt wie ein Wunderstab die Stürme zum Schweigen.

Ein Odemzug heiligen Gottesfriedens durchzieht das Land des von Gott eingesetzten Friedensfürsten. Die Scholle bringt reichen Ertrag und trägt die Hütte, das trauliche Heim des emsig arbeitenden und dankbar genießenden Bewohners. Gottessegen ruht auf Berg und Tal, und es blühen die Saaten, die Bäume, die Reben, die Menschen — alles blüht. — Nichts hat so viel Werbekraft, wie verdientes ruhiges Glück.

Der Glückliche erkennt den Schöpfer seines Glückes und sucht ihm nachzuahmen, indem er am Glücke seines Mitmenschen schöpferisch mitwirkt. — Andere Völker und Fürsten blicken neidlos auf Zion und seinen König und wollen ebenso glücklich sein. Darum bestreben sie sich ebenso gerecht, milde, wahr und groß zu sein. Sie öffnen ihre Hallen des Rechts, des Wissens, der Gottesverehrung und des menschlichen Wohltuns, sie öffnen die Herzen und Geister der großen Lehre, die von Zion kommt.

So wird aus dem Gottesstaate eine Gotteswelt, in der wie am Tage der Schöpfung Gott der alleinige, einzige Gott ist! Alle Welt „von Meer zu Meer" preist den Gott Israels, preist den König Israels und preist dieses Volk Israel, das so lange, so viele viele Jahrhunderte hindurch der arme Kostgänger der Fürstengnade, der Empfänger der Staatenalmosen sein sollte, und das doch aus seinem Innenleben heraus Seligkeiten des Himmels und der Erde, aus seinem Heiligtume den Adel der Menschheit zu vergeben hat!

In diese Zukunftshalle, die solche Herrlichkeit umschließt, will David seinen Sohn Salomo einführen. Er will, daß die Regierungsperiode seines Sohnes die Schwelle zu dieser Halle bedeute, über die die Erfüllung der göttlichen Verheißung schreitet.

Das aus Saba kommende Gold und die es begleitenden Sendboten sollen die vorauseilenden Herolde des großen Tributes sein, den die Welt der Geister den zur Wirklichkeit gewordenen Idealen Israels entrichten werden.

Zwischen dem Ausgangs- und Endpunkt der Staatenentwicklung zu diesen Idealen werden דור דורים Geschlechter kommen und gehen, und sie alle sollen den Namen שלמה nennen und segnen.

Nicht Sonnenpracht, nicht Mondesglanz soll diesen Namen übertreffen oder überdauern. Und dieser Salomo ist der Sohn Davids. Und diesem Sohne wünscht der Vater Weisheit und Gottesfurcht und tiefes Empfinden für Recht, Sittlichkeit und Wahr-

heit, für das Glück seines Volkes und das Wohl aller, aller Menschen. Und mit diesen Wünschen „sind zu Ende die Gebete Davids, des Sohnes Jischai's" כלו תפלות דוד בן ישי. Dies ist in allgemeinen Zügen der Inhalt unseres Psalms. Nach den meisten Interpreten bilden diese Worte כלו וגו' den Schluß des ganzen תהלים=Buches und sind die mit הללויה beginnenden Kapitel nur darum umgestellt und an das Ende des תהלים gesetzt worden, um eben die sämtlichen Psalmlieder mit הללוי' ausklingen zu lassen. Vgl. hierüber רד"ק, אבן עזרא und, von diesen angeführt, ר' יהוד' הלוי.

Einzelnes.

1) לשלמה Bereits oben unter „Allgemeines" erinnerten wir an die Beziehung unseres Psalmes zu I. Könige 2. Dort werden mit Joab und Schimei strenge Abrechnungen gehalten und die diesbezüglichen Strafurteile von König David gefällt.

Diese dem scheidenden Könige obliegende traurige Pflicht, so harte Rechtssprüche zu tun, deren Erfüllung es dann dem kommenden Königssohn auf dem Thron ermöglicht das Szepter mit Milde zu führen, ist's vielleicht, die dem Psalmisten vorschwebt bei seinem Gebete א' משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך.

König David kann aber auch gerade darum gebeten haben, daß sein Sohn משפט und צדקה, Strenge und Milde weise zu vereinigen wissen, daß er seine Selbständigkeit als Schirmherr des Rechts, als מלך wahren möge, ohne die vom Billigkeitsgefühl diktierten Rücksichten zu verleugnen, die er als בן מלך gegen die Freunde des Vaters und die Stützen der so oft gefährdet gewesenen Dynastie zu nehmen haben werde. —

2) ידין עמך Bedeutsam wird hier im Gegensatze zum vorhergehenden Verse צדק dem משפט vorangestellt. Der König wird eben fern von Einseitigkeit zu erwägen haben, wann das eine und wann das andere vorwiegend sein solle. Auch soll bei allem gebotenen Übergewicht des gesamten Volksinteresses עמך die Würdigung der Einzelinteressen, besonders der Armen nicht verschwinden. Dieses Volk ist ja **Dein** Volk, עמך, und diese Armen sind **Deine** Armen עניך!

3) ישאו Nach רש"י schildert dieser Vers den reichen Ertrag der Berge, der die Vorbedingung des beglückenden, über die Fluren der Täler sich ausbreitenden Friedens ist. Die von Reben und Feigen gekrönten Berge blicken auf die glücklichen Täler herab, die, zu ihren Füßen liegend, glücklichen Menschen zur Wohnstätte dienen. —

Große Berechtigung hat aber auch eine idealere Auffassung dieses Verses, nach der auf die Signale hingewiesen wird, die sich als Flaggen= und Feuerzeichen auf den Bergen erheben, um die weithin Zerstreuten, sei es zum Kampfe oder sei es zum gemeinsamen Feste, zu sammeln.

So verkündet Jesaias 18, 3: Ja, ihr Weltenbürger, Erdbewohner alle! Ihr alle sollt es wie Bergzeichen sehen, wie der Posaunen Schall vernehmen . . (כנשא נס הרים תראו).

So hätte hier der große Ahn des Propheten, König David, diese Bergzeichen erschaut und als Frieden kündende Zeichen begrüßt. Im Zusammenhange mit dem vorhergehenden, die zwischen hoch und niedrig, zwischen Allgemeinheit und Individuum — zwischen „עמך" und „עניך" ausgleichende Gerechtigkeit und Milde fordernden Vers 2 erscheint uns dieser von der lieblichen Natur bewirkte Ausgleich zwischen Berg und Tal wie eine physische Verwirklichung hoher Ideale. שלום und צדקה füllen die Kluft zwischen הרים וגבעות aus, wie צדק und משפט die Kluft zwischen עמך und עניך ausfüllen!

4) ישפט Den verschiedenen Kategorieen von Armen und gesellschaftlich Hintangestellten soll durch des Königs Recht= und — wenn es nötig — Machtspruch geholfen werden. Die עניי עם stellen wohl die politisch Schwachen dar, die, wie dies beispielsweise bei den Söhnen aus dem Stamme Binjamin lange Zeit der Fall war, unter einem gegen sie gerichteten Vorurteil zu leiden hatten. Auch die Stämme שמעון und לוי gehörten nach Maßgabe des Vatersegens ברכת יעקב und der den Grundbesitz des Stammes לוי aufhebenden Bestimmung der תורה gleichsam von Hause aus zu den Minderbegünstigten. Die בני אביון sind wieder, wie dies die bedeutsame Bezeichnung sagt, die vom Glücke Enterbten, die sich gegen Gewalt und Unrecht am wenigsten wehren können. Ihnen allen sei der König mit seiner Autorität und seinem Rechtssinne helfend zur Seite. עושק ist nicht die Unterdrückung sondern der Unterdrücker. Der König stehe diesem Person gegen Person gegenüber und zermalme ihn.

5) ייראוך Nach dem talmudischen Sprichworte: מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא das Königtum auf Erden sei ein Spiegelbild des himmlischen Königtums — ist es natürlich, daß das Regieren und Walten des im Vorhergehenden gezeichneten gerechten und milden Friedensfürsten Ehrfurcht vor der göttlichen Majestät verbreitet. Sonne und Mond — עם שמש ולפני ירח — die Gestirne

des Tages und der Nacht, die so oft mit ihrem Glanze die Menschen verblendeten und die erhabene Idee der Gotteseinheit — trübten, werden die Zeugen der reinen Gottesverehrung sein. Auch der Enkel unseres Königs David, der Prophet ישעי׳, kündigt die einstige unter allen Menschen verbreitete Reinheit des Gottesglaubens, bedingt von einer neuen, götterreinen Naturanschauung, mit den Worten an: „denn siehe ich erschaffe neue Himmel und eine neue Erde . . .“ (Jes. 65, 17).

Derselbe Prophet nimmt dann diese Neuschöpfung zum Wahrzeichen des in Gott gesicherten Fortbestehens der kommenden Israelsgeschlechter: „Denn wie die neuen Himmel und die neue Erde, die Ich mache, vor mir stehen, ist der Spruch Gottes, so soll euer Nachkomme und euer Name bestehen!“ (das. 66, 22).

Die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, vereinigen sich im lebenden, im dahingegangenen und wieder auflebenden Geschlechte — דור דורים — zu einem ewigen Bunde, der dem Herrn aller Zeiten in Ehrfurcht huldigt.

6) ירד Subjekt im Satze dürfte זרזיף ארץ sein. Die Bewässerung kommt bald als Regen auf die Grasschur (גז), um diese frisch zu erhalten und vor dem Welken zu bewahren, und bald als pfeilähnlicher Wasserstrahl, um die Wurzeln in der Erde zu tränken und zu neuem Triebe zu beleben. So auch die Segensspende vom hohen, auf Tugend und Recht gegründeten Throne aus. Sie erhält dem Bestehenden, Fertigen seine Frische, seine gesunde, markige Kraft und dringt in die Tiefe, wo die Wurzeln der Volkswohlfahrt und des Menschenglückes liegen. —

7) יפרח So blüht der Gerechte in seinen Tagen, seine Mitwelt erfreuend, und die reiche Frucht dieser Blüte reift als רב שלום, als Fülle friedlichen Glückes für spätere Zeiten, bis der Mond nimmer da ist. Dieses עד בלי ירח setzt gleichsam das ולפני ירח aus Vers 5 bis in's Unendliche fort. —

8) וירד Ein schönes Wortspiel mit ירד כמטר in V. 6. — ירד von רדה = herrschen und ירד von ירד = herniedersteigen, begegnen sich und wollen uns sagen: Wenn erst in der großen Pflanzung der צדיק blüht, dann tritt der von Gott eingesetzte König nicht mit den Zwangsmitteln der Gewalt als Länderbezwinger, sondern mit allen ihm verliehenen Mitteln des Friedens als Seelenerobérer auf. Auch der sanft herabkommende Regen bezwingt den harten

Boden. Doch dieser Zwang wird von sprießenden Keimen freudig willkommen geheißen, und die lachenden Fluren begrüßen ihren freundlich milden — Beherrscher. —

Zuerst trat der König, der Anwalt des Rechts, dem עושק mit zermalmender Faust entgegen: וידכא עושק. Doch nun, nachdem ייראוך עם שמש, nachdem, so weit die Sonne ihren Glanz und der Mond seinen Schein verbreitet, Gottesfurcht auf Erden verbreitet ist, jetzt herrscht die moralische Macht, und die Unterwerfung ist eine willige, ist der Ausdruck der Anerkennung all der Millionen für Wahrheit, Liebe und Recht gewonnener Seelen. — Und das Gotteslaud, von Meer zu Meer, ist der Schauplatz des Gottessieges. Singt es ja der Psalmist in seinem begeisterten Siegesliede: „Meine Huld und meine Burg, Meine Veste und Erretter mir, Mein Schild, und in dem ich bin geborgen: Der hinbreitet mein Volk unter mich! (Ps. 144, 2).

9) לפניו Vor solch überwältigender moralischer Macht, die selbst wilde Steppenbewohner zur Huldigung zwingt, beugen sich nicht nur die persönlichen Hasser, sondern auch die grundsätzlichen Feinde des Königs und seines Volkes; die durch die Welt schreitende Majestät der Gotteswahrheit drückt sie in den Staub nieder — ואיביו עפר ילחכו —.

10) מלכי Auch diese in die späte Zukunft des jüdischen Reiches hinausgreifende Verheißung hat zunächst den König Salomo im Auge, in dessen Tagen, wie dies im Buche der Könige (I. 10) berichtet wird, Schiffe aus Tarsys und Tyrus jedes dritte Jahr regelmäßig ihre kostbaren Ladungen dem Könige Israels als Geschenk brachten. Daher die Bezeichnung מנחה ישיבו. —

11) וישתחוו Hat bisher die Königshuldigung ihren sieghaften Weg durch die Herzen des jüdischen Volkes und der Völker um und um genommen und sich den Fürsten all der Völker mitgeteilt, so steigt sie jetzt von den Thronen der vor dem königlichen Träger des Rechts sich beugenden Könige — וישתחוו לו מלכים — herab zu den Völkern — כל גוים יעבדוהו. — Die wahre Aufklärung hat ihren Kreislauf im gewaltigen Organismus der Menschheit, wie ihn der Lebenssaft im Körper des Menschen hat. — Was die Könige durch äußere Zeichen demütiger Anerkennung versinnbildlichen, die Oberhoheit des von Gott für דור דורים gegründeten Fürstenhauses וישתחוו לו כל מלכים, das bewahrheiten die Völker in der Wirklichkeit: כל גוים יעבדוהו. —

12—14) כי יציל - יחס - מתוך Dieser König steht aber auch als wirklicher König in seinem Volke da, vorbildlich lebendig eingreifend in die Geschicke der Elenden, Hilflosen. Es ist nicht die Wohltätigkeit aus einer Staatsraison, die ein innig persönliches Verhältnis zwischen Empfänger und Geber nicht aufkommen läßt, und auch nicht jene Art gönnerhafter Gnade, die für den Empfänger drückend wird, sondern es ist das einzig geartete Recht, der Verbündete der Unglücklichen im Lande zu sein, das der König sich nicht nehmen läßt.

Ob Gewalt und Unrecht den Armen vom Richterstuhle aus bedrohen, ob sie sich dem Hochmute Einzelner zugesellend die Regung des Erbarmens ersticken, immer steht der König da; dem עני , דל , אביון naht er rettend, erbarmend, כי יציל — יחס bis er alle die Kategorien in ihrem sie einigenden Lebensnerv zusammenfaßt und ihnen hilft ונפשות אביונים יושיע.

Ihm, dem von Gott erwählten, der Zukunft seines Volkes geweihten König ist es in erster Linie darum zu tun, מתוך ומחמס יגאל נפשם die Seele des Volkes von unbewußtem Trug — תוך — und von bewußter Gewalttat — חמס — zu befreien. (Vgl. רד״ק z. St.)

Dies wird ihm, dessen Aufgabe es ist, יגאל נפשם zu sein, gelingen, denn: teuer ist ihr Blut in seinen Augen וייקר דמם בעיניו Es ist der Blutsverwandte, der hier als גואל auftritt, und die Rechtsfrage ist ihm im edelsten Sinne des Wortes eine Blutfrage. So lebensvoll treu steht der Schützer des Rechts seinen Brüdern zur Seite, die ihm durch Bande des Blutes geliebte Menschenbrüder sind. — Diesem . . . יגאל נפשם ,וייקר דמם בעיניו ויחי gegenüber möchten wir auf Ps. 49, 8—10 als eine bedeutsame Parallele hinweisen. Dort heißt es: אח לא פדה יפדה איש . . .. ויקר פדיון נפשם וחדל לעולם ויחי עוד . . . und es wird die Idee der Erlösung des Menschengeschlechts durch einen für die Menschenbrüder Schmerz leidenden oder Lösegeld bezahlenden „Bruder" weit abgewiesen. Mit Recht. Das Judentum kennt keine solche und ähnliche auf Stellvertretung beruhende Sühne- und Erlösungsmittel, die nur in der zur Mystik hinneigenden Vorstellung der Menge existieren. Die wundersüchtige Menge liebt es auf der engen Scheidelinie zwischen Sein und Nichtsein allerlei oft der heidnischen Anschauung abgeborgte Gestalten zu begrüßen, die aber weder im Reiche des Lebens ihre Wurzel, noch im Reiche des Todes ihre Wirkung haben, sondern Schemen sind und bleiben.

Der גואל נפש hingegen, von dem hier die Rede, ist keine schemenhafte Erscheinung, sondern ist ein edler, großer Mensch, in dessen Adern Blut rollt und dem jeder Tropfen des Blutes seiner Brüder teuer ist.

Es ist der König in Israel, wie sich unser König David ihn in seinem Sohne שלמה verkörpert wünscht und wie er Israel in späterer Zukunft leben wird. —

15) ויחי Nach רד"ק bezieht sich dieses ויחי zurück auf דל, עני אביון und will das wohltätige Einschreiten des Königs ins rechte Licht setzen. Weil der Armen und Unterdrückten Blut teuer ist in seinen Augen וייקר דמם בעיניו, darum soll der Arme auch ein menschenwürdig Leben leben. Der ins Land fließende Goldreichtum Schewa's soll auch dem Armen zugute kommen. Dieser soll sich als einen glücklichen Bürger eines glücklichen, gottgesegneten Landes fühlen und für den König, den Begründer und Hüter all des Glückes, unausgesetzt zu Gott beten.

Und wie der Goldregen aus den oberen Regionen des von „Schewa" aus umworbenen Königs hinabdringt auf das dürftige Ackerstück der Armen, um diesem sein Teilchen an der Wohlhabenheit des Landes zu sichern, so steigt die mühevolle Aussaat des Fleißes mit ihrem Segen vom tiefen Tale zum hohen Berge hinauf. Libanons Ceder ragt hoch hinauf als Ruhmespanier der niedrigsten Hütte unten im Tale, und der goldene Ährenwald des Weizens und der Gerste פסת בר rauscht — ebenbürtig der Ceder oben im Libanon. So knospet und blüht es hoch oben, tief unten und mitten aus der Stadt heraus ויציצו!

Raschi, und mit רש"י der größte Teil der Interpreten, bezieht dieses ויחי ויתן לו auf den König. Wie der König nicht aus kalter politischer Berechnung sondern warmblütig lebendig für seine Armen eintritt, so möge er des Lebens beglückende Gaben im Leben stehend genießen! ויחי —

Diesem König weist das Volk nicht eine vom pulsierenden Volksleben abgeschiedene Höhe an, wo ihm eine vereinsamte Ruhmessäule rage. Diesen König will das Volk in seiner Mitte ruhmvoll — lebensvoll wandeln sehen, und es will ihn umgeben mit seinem Danke und Gebete und will ihn beglücken mit seinem, des Volkes, eigenem Glücke. — Auf dieser Königshöhe rausche der stolze Cedernwald und das wallende volksnährende Getreide. Das sei die Königs=

hymne, die den Geschlechtern Israels aus Israels großer unaussprechlich schöner Zukunft entgegentönt!

16) יהי פסת Das stetig sich Ausbreitende (פסה = פשה), das nach außen hin Ruhmvolle und das von innen Blühende — und all dies ruhig zusammenwirkend — in gesunder, natürlicher Entwickelung, ohne schreienden Gegensatz zwischen Form und Gehalt, zwischen innerem Wesen und äußerer Erscheinung. So tönen sich die Kontraste ab wie zwischen Libanon und Ackerfurche, so zwischen Stadtkultur und üppigem Feldwuchs — פסת בר בארץ — כלבנון ויציצו מעיר כעשב הארץ

17) יהי שמו Sein Name ist für ewige Zeit gegründet. Diese Stetigkeit bedeutet aber nicht die Starrheit des in einem großen Namen versteinerten Jahrhunderts oder — Jahrtausends. Nein, so lange es eine Sonne gibt, die dem Boden Sprossen entlockt, wird sein Name sprossen und sprießen lassen ינין (khethib). Des Königs Name, sein Streben und Wirken soll — wie dies פסת בר - כלבנון ausgedrückt — bei aller Hoheit und altersgrauer Würde befruchtend sein und Berg und Tal mit Segen schmücken.

Der Ruhm, den alle Völker diesem Könige zollen, gilt nicht allein der hohen Abstammung aus Libanons Cedernreichen, sondern der Segensquelle, die unter des Königs Schutz in gesicherter, rechtlich umhegter Wohlhabenheit und friedlicher Fortentwicklung talwärts fließt.. ויתברכו בו heißt die Quelle für: כל גוים יאשרהו. —

18) ברוך ה׳ Wie dies רד״ק hier und Ps. 1 hervorhebt, haben wir das Dankeswort des Sängers beim Abschlusse seiner Psalmlieder vor uns. Der Sänger fühlt sich mit der ihn beseligenden Sangesmacht so ganz auf dem Boden seines Volkes stehen. Nur auf diesem Boden, der die Hütten der Väter mit ihrem Gott geheiligten Familienleben getragen und der Gottes heilige Wohnung auf Erden tragen wird, bis die ganze Welt die eine Gotteswohnung wird für die in Gotteserkenntnis geeinten Menschenbewohner und nur von der auf diesem Boden sichtbaren Wunderkraft der Gotteswaltung genährt, konnte das Zionslied zur Wundermacht in Israel werden. —

עשה נפלאות לבדו ist der Gruß, den das Davidslied dem Gotte Israels zu bringen hat, und

19) וברוך שם diesen Gruß wird das Davidslied hinaustragen in die weite Welt und in die späteste Zeit.

Der Gott Israels, von Israels Scharen, Sehern und Sängern

als der alleinige Wundertäter verherrlicht, Er wird inmitten einer die Wahrheit feiernden Menschheit seinen vollen Namen enthüllen, und bis in die fernsten Eilande wird es keine Erdspanne geben, die der Sonnenstrahl der Gottesherrlichkeit nicht berühren, und keine Luftwelle, die der Ton des verherrlichten Gottesnamens nicht treffen würde. Diese tönende, leuchtende Gotteswelt, aus der der Name Gottes, des Wundertäters in Israel, erklingt, und in der die ganze Menschheit den Einen, Einzigen beim Namen nennt, das ist die Welt, in die der fromme Sänger, bevor er die Lippen schließt, sein doppeltes Amen hineinruft.

אמן ואמן Es ist, als ob alles, was herrlich und groß in der Welt, als ob alles physische und geistige Leben in seinen Erscheinungen sich um den scheidenden Gottessänger scharen, als ob die ganze Natur- und Geschichtswelt sich in das Festgewand hüllen will, in das des Sängers heilige Begeisterung sie gekleidet, um so einzustimmen in diesen Scheidegruß, der ein Wahrheitsschwur ist, in dieses אמן ואמן!

Was liegt nicht alles zwischen diesem אמן und אמן! Die Ausgeglichenheit Tausender von Widersprüchen, die die Menschheit Jahrtausende lang entzweit, die Erfüllung vieltausendjähriger Verheißung, die Verwirklichung all der schmerzlich sehnsüchtigen Ahnung — es liegt der beglaubigte Messiasgedanke, es liegt die große Heilesurkunde dazwischen, an die der Sänger des Heils sein Doppelsiegel legt: אמן ואמן!

20) כלו תפלות „Zu Ende sind hiermit die Gebete Davids, des Sohnes Jischais!" Denn — so meinen die alten Erklärer — diese Gebete haben, den Gipfelpunkt des Erstrebenswerten — עד תאות גבעת עולם — erreicht, und über die messianische Vollkommenheit hinaus gehen die Wünsche Davids nicht für die Zeit seines Sohnes שלמה und für alle späteren Zeiten. (Vgl. רש״י und רד״ק.)

Fügen wir noch hinzu, daß es uns bei diesem כלו „zu Ende" so wehmütig ergreift, wie es einst die Söhne unseres Vaters יעקב ergriffen, als sie die Segnungen des Vaters bis „zu Ende" vernahmen. Diese Segnungen hatten den individuellen Neigungen und Wünschen der einzelnen Stämme Rechnung getragen bis zu dem Punkte, der das einheitliche Zusammengehen aller zu dem vom ganzen ungeteilten Israel zu erstrebenden Einheitsziele fordert.

Da berichtet ein sinniges Agadawort (Vgl. Jalkut zu ויחי): Die Söhne Jakobs sprachen: Vater, dich beunruhigt der Gedanke,

daß uns die Einheit unseres Gottes und unseres Ihn allein verehrenden Sinnes verloren gehen könnte. Sei ruhig hierüber. So wie du in dieser Stunde nur den Einen, Einzigen im Herzen hast, so haben auch wir Ihn allein im Herzen und so wollen wir Ihn behalten für und für: שמע ישראל ה׳ אלקינו ה׳ אחד. Und segnend und dankend lispelten es die Lippen des scheidenden Vaters: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד! Gesegnet sei der Name der Herrlichkeit Seiner Regierung für und für!

Nun, auch unsern König David umsteht — oder umschwebt in der Scheidestunde sein Volk, ja sogar die ganze große Menschenfamilie. Auch der betende König, so gut wie dort der segnende Vater, hat den individuellen Zielen und Wünschen, Leiden und Freuden der Menschen Rechnung getragen — איש נגעו ואיש מכאובו — wie später auch שלמה gebetet. Doch in dem einen Punkte der Anerkennung des einzigen Gottes und der Herrlichkeit seines das Weltall erfüllenden Namens — darin וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את כל הארץ fordert David, den Blick auf das messianische Reich gerichtet, Einheit. Diese wird ihm durch אמן ואמן beglaubigt.

Hierauf schließt David, der Sohn Jischais die betenden Lippen, und dieser Schluß: כלו תפלות דוד בן ישי enthält merkwürdigerweise — dem Zahlenwerte nach zumindest — den Scheidegruß unseres Vaters יעקב nämlich: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד!

Wenn dies Zufall ist, so verdanken wir diesem Zufall den herrlichsten Spruch, der von den sich schließenden Lippen unseres Königs abgelesen werden konnte!

כלו תפלות דוד ישי = ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד!

---

[1]) Der Zahlenwert jedes ber beiden Sätze ist = 1558. Vgl. die תהלים Ausgabe mit "מקדש מעט". Bringen wir hiermit in Zusammenhang, was im Talmud und Midrasch behauptet wird ירושלמי פ׳ כל כתבי, ילקוט תהלים כ״ב daß unser תהלים eigentlich 147 Kapitel enthält, und daß diese Zahl der Zahl der Lebensjahre unseres Vaters יעקב entspreche, so bildet es einen besonderen Reiz, durch dieses כלו תפלות דוד בן ישי das eigentlich den Schluß unseres תהלים enthält (s. oben unter „Allgemeines) an den Schluß der Lebenstage Vater Jakobs und zugleich an das letzte Wort dieses Vaters erinnert zu werden.



Aug. Bange, Buchdruckerei, Halberstadt.


JUL
3
1984
UNIVERSITY



